
GABRIELA STERNFELD
La organización laboral del Imperio Inca
Las autoridades locales básicas
IBEROAMERICANA VERVUERT
TIEMPO EMULADO

Gabriela Sternfeld

La organización laboral del Imperio Inca



Tiempo Emulado
Historia de América y España

La cita de Cervantes que convierte a la historia en «madre de la verdad, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir», cita que Borges reproduce para ejemplificar la reescritura polémica de su «Pierre Menard, autor del Quijote», nos sirve para dar nombre a esta colección de estudios históricos de uno y otro lado del Atlántico, en la seguridad de que son complementarias, que se precisan, se estimulan y se explican mutuamente las historias paralelas de América y España.

Gabriela Sternfeld

LA ORGANIZACIÓN LABORAL DEL IMPERIO INCA: LAS AUTORIDADES LOCALES BÁSICAS

Iberoamericana - Vervuert - 2007

Bibliographic information published by Die Deutsche Nationalbibliothek.
Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at http://dnb.ddb.de



Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid
Tel.: +34 91 429 35 22
Fax: +34 91 429 53 97
info@iberoamericanalibros.com
www.ibero-americana.net

Wielandstr. 40 – D-60318 Frankfurt am Main
Tel.: +49 69 597 46 17
Fax: +49 69 597 87 43
info@iberoamericanalibros.com
www.ibero-americana.net

ISBN 978-84-8489-340-0 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-86527-362-8 (Vervuert)

Depósito Legal:

Ilustración de cubierta: Quero del siglo XVII. Museo Inka de la Universidad Nacional San Antonio Abad (Cuzco). Ilustración incluida en el libro *Queros: arte en vasos ceremoniales.* Lima: Banco de Crédito del Perú.
Diseño de cubierta: Carlos Zamora.

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico sin cloro.

Índice

Prefacio 11

Introducción 13
1. Presentación general del tema 13
2. Presupuestos y objetivos de la investigación 19
3. Hipótesis de trabajo 22
4. Metodología de la investigación 24
5. Selección de fuentes 30
6. Sucintas aclaraciones para leer el texto 36

Capítulo 1: Toma de decisiones laborales en la corte cuzqueña del siglo xvi según las tradiciones orales apuntadas por Juan de Betanzos 37
1. Introducción 37
2. Modelo descriptivo del proceso de toma de decisiones laborales en la corte cuzqueña 41
3. Etapas del modelo descriptivo del proceso de toma de decisiones laborales en la corte cuzqueña 45
3.1. Etapa de toma de decisiones y planeamientos para la realización de una tarea imperial 45
3.2. Etapa de evaluación de las fuerzas laborales disponibles, reparto de contribuciones y realización de la tarea imperial 62
3.3. Etapa de finalización de la tarea imperial, con las consiguientes fiestas, sacrificios, ceremonias rituales y reparto de regalos y mercedes 73
4. Las asambleas 76
5. Recapitulación 78

CAPÍTULO 2: Asambleas, negociaciones y autoridades locales básicas en las tradiciones orales del Manuscrito de Huarochirí 81
1. Introducción 81
2. Las asambleas de trabajo en el Manuscrito de Huarochirí .. 84
3. Análisis de los siete ejemplos de asambleas de trabajo en el Manuscrito de Huarochirí 88
4. Las autoridades locales básicas en el Manuscrito de Huarochirí 98
5. Funciones y tareas realizadas por las autoridades locales básicas según el Manuscrito de Huarochirí 107
6. Recapitulación 117

CAPÍTULO 3: Las autoridades locales básicas en la obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala 119
1. Introducción 119
2. El modelo político-ideológico de Guaman Poma 121
3. Las jerarquías políticas y administrativas en la obra de Guaman Poma 127
4. Los *kamachikuq* o mandones en la obra de Guaman Poma 131
5. Las funciones y responsabilidades de los *kamachikuq* o mandones en la obra de Guaman Poma 147
6. Las funciones de los especialistas y su relación con los *kamachikuq* en la obra de Guaman Poma 191
7. Recapitulación 201

CAPÍTULO 4: Las autoridades locales básicas en la *Visita a la Provincia de León de Huánuco en 1562* 205
1. Introducción 205
2. Las asambleas en la visita de Huánuco de 1562 207
3. Las jerarquías de autoridades presentadas por los informantes en la visita de Huánuco de 1562 220
4. Reconstrucción de la jerarquía de autoridades políticas de la *waranqa Ichuq* 2 en la visita de Huánuco de 1562 224
5. Las funciones y responsabilidades de los *kamachikuq* en la visita de Huánuco de 1562 234
6. Estructura familiar y privilegios de los *kamachikuq* en la visita de Huánuco de 1562 245
7. Recapitulación 249

CAPÍTULO 5: Volviendo a las tradiciones cuzqueñas: toma de decisiones laborales de las autoridades andinas en la obra del Inca Garcilaso de la Vega 253

1. Introducción 253
2. Los «Consejos» incas y no tan incas según Garcilaso 256
3. Las autoridades locales básicas y sus funciones en la obra de Garcilaso 269
4. Recapitulación 277

Conclusiones 279

Apéndice I: Asambleas de autoridades incas en la crónica de Juan de Betanzos 285

Apéndice II: Asambleas de autoridades locales en la crónica del Inca Garcilaso de la Vega 303

Bibliografía general 319
1. Fuentes primarias 319
2. Fuentes secundarias 321

Para Adrián que siempre está a mi lado,
y para Javier y Asaf, nuestros amados hijos.

Prefacio

Este libro recoge años de trabajo en mi tesis doctoral. Espero, sinceramente, que refleje no sólo la rigurosidad con que quise escribir, sino también el inmenso placer que me dieron las lecturas de las crónicas antiguas.

Mi más profundo agradecimiento a mi maestro y guía el Prof. Jan Szemiñski, quien es desde siempre una exquisita y erudita eminencia en estudios andinos, que me ayudó incondicionalmente, me brindo su inagotable biblioteca, me enseñó quechua, contestó a cada una de mis interrogantes y correos electrónicos con alegría y humor, sosegó mi desaliento, y me esperó pacientemente cuando el avión que me transportaba hasta Jerusalén no podía salir desde la Galilea. Gracias por intentar en cada momento que me sienta orgullosa de este mi primer libro.

Quiero expresar especialmente mi gratitud a mis colegas y amigos Amnon Nir y Barak Afik, quienes compartieron conmigo entrañables horas de discusiones, lecturas y sueños sobre el Cuzco, en las reuniones de nuestros seminarios "políglotas" en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Mi reconocimiento a Amnon por la tenaz, atenta y minuciosa lectura crítica a lo largo de todo mi manuscrito.

Mi reconocimiento al Prof. Mariusz Ziólkowski del Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia, por su interés por mi trabajo y por sus acertadas sugerencias.

Quiero agradecer a personas que, en una u otra forma, me ayudaron a llevar a buen puerto este libro: la Prof. Ruth Fine, del Departamento de Estudios Latinoamericanos y Españoles de la Universidad

Hebrea de Jerusalén; la Dra. Rita Fink, las antropólogas y amigas Gisela Fornassero y Dafna Argov, y al Sr. Simón Bernal, mi editor. También recordar y agradecer a mis maestros y compañeros de Antropología y Etnohistoria de la Universidad de Buenos Aires: Prof. Ana María Lorandi, Dra. Mercedes del Río, Dra. Roxana Boixadós y la Prof. Beatriz Kalinsky.

Agradezco al Dr. Jorge Flores Ochoa por su amabilidad al permitirme utilizar la foto del quero de la cubierta de este libro, así como al Museo Inka de la Universidad Nacional del Cuzco donde se encuentra la pieza y al Banco de Crédito del Perú.

Kibutz Shamir, Alta Galilea
Verano de 2007

Introducción

1. Presentación general del tema

Cuando los españoles llegaron a los Andes en 1532, quedaron sencillamente asombrados al entrar en la ciudad de Cajamarca, descubrir la suntuosa corte del Inca Atahualpa, y ver los inmensos depósitos de alimentos, tejidos, armas, rebaños, bienes...

Y todavía no habían visto el Cuzco, capital política y religiosa del Imperio Inca.

A principios del siglo XVI estaba en pleno funcionamiento una de las experiencias imperiales más vastas y originales del continente americano.

Es así como el Imperio Inca se extendía a lo largo de la cordillera andina, desde el río Ancas Mayu, en el sur de Colombia, atravesando Ecuador, Perú, Bolivia, el norte de Argentina, hasta el río Maule en el centro de Chile[1].

La administración de un territorio tan enorme, con cientos de poblaciones étnicas involucradas, cientos de tradiciones culturales, idiomas y patrones de desarrollo socioeconómico, no debió ser sencilla. Además, este rompecabezas cultural hay que enmarcarlo dentro de la singular ecología andina.

1. Sobre las fronteras y límites máximos que abarcó el Imperio Inca hay diversas hipótesis que manejan los investigadores. Véanse entre otros: Hyslop 1984, 1988; Dillehay y Netherly 1988; Pärssinen 1992; Kumai 2002.

La región peruano andina es una de las zonas de mayor variedad y complejidad eco-ambientales en el mundo. La variedad de climas, suelos, temperaturas, alturas, acceso a aguas, vegetación y fauna es tan grande, que comprende desde desiertos costeños hasta cumbres de 6.000 metros de altura, desde áridas punas a fértiles valles interandinos y selvas. Se puede decir que es una zona en donde predomina la diversidad e inestabilidad climáticas como rasgos distintivos, y producir cultivos para abastecer una población de, como mínimo, 10 millones de habitantes, como se calcula para principios del siglo XVI (Cook 1981: 14 -114), es una cuestión interesante de ser estudiada.

John Murra (2002 [1991]: 75-76) siempre nos llamó la atención con respecto a la singularidad del desarrollo portentoso de las culturas andinas. Paso a citar a dicho autor:

> El hecho que tanto el Tawantinsuyu[2] como Tiwanaku se desarrollaron a alturas desconocidas en otros continentes, merece atención en el estudio comparativo de las civilizaciones. El hecho de que la población más densa y el poder político se encontraban en zona plenamente ecuatorial, por encima de los 3.500 metros sobre el nivel del mar, es fundamental para entender las civilizaciones andinas.
>
> Ya no se trata de sobrevivir, logro que el ser humano puede alcanzar en condiciones extraordinarias (en el Tíbet, el Kalahari, el Ártico o el desierto de Atacama). En los Andes se trata de densas poblaciones, sistemas multiclase con sus respectivos ejércitos, ciudades, clero y burocracias.

Otros investigadores también remarcan las particularidades del Imperio Inca con respecto a otros imperios denominados «arcaicos», «tempranos», «tradicionales» o «expansionistas»[3]. De esta manera, se destacan la falta de un lenguaje escrito (hasta donde sabemos), la difi-

2. En esta investigación se utilizará indistintamente la nomenclatura Imperio Inca, Incario o Tawantinsuyu para denominar a la formación política organizada en imperio del período estudiado (siglo XVI).

Cabe destacar que en el idioma *runa simi* (quechua) de los cuzqueños del Tawantinsuyu, inca se decía *inqa* y denotaba a la jerarquía social superior del grupo étnico que gobernó dicho imperio (los incas), como asimismo al rey, llamado "el Inca".

3. Por ejemplo con la Tripe Alianza azteca y el reino africano Dahomey del siglo XVIII (Le Vine 1987: 40-41); con el Imperio Egipcio o China antigua (Szemiñski 2003: 118); o con los reinos africanos de Ganda y el Egipto faraónico (Masuda 2002: 573).

cultad inmensa de los transportes en los Andes, la utilización de un *continuum* de estrategias de control, particularizadas en los distintos tipos de territorios anexados (D'Altroy 1987: 1-13; Salomon 1987: 63-77; Earle y D'Altroy 1989: 187), la implementación rotativa de la fuerza laborable de las etnias, llevada a dimensiones impresionantes, para, de esta manera, sustentar los objetivos de las elites gobernantes y no así la implantación de mercados y tributos a la producción (Le Vine 1987: 14-46), el dinamismo de su expansión imperial y la muy particular estructura de poder político (Ziólkowski 1996: 11), así como también subrayan la macro-organización, planificación y desarrollo de tecnologías específicas (Golte 1980: 25; Szemiñski 2003: 118; Murra 2002 [1991]: 31).

Por ejemplo, John Earls (1976; 1986; 1991) a través de sus trabajos ha mostrado un enfoque sugerente para explicar cómo, en condiciones ecológicas tales, se desarrolló una economía agropecuaria eficiente y de vastas magnitudes, que supo producir excedentes alimenticios que garantizaron una alternativa para los períodos malos (presentes en toda economía agraria), y aseguraron dentro de ese medio ambiente inestable, el nivel extraordinario de almacenamiento y cría de granos, tubérculos, camélidos y bienes en general que encontraron las huestes españolas en 1532.

Earls (1991: 54) sostiene que tuvo que haber una organización social y tecnológica absolutamente consciente que hizo posible la racionalización en el manejo de dicha diversidad eco-ambiental.

Así, numerosos trabajos etnohistóricos, arqueológicos y antropológicos se han escrito (comenzando por los trabajos pioneros de John Murra a fines de la década del cincuenta), sobre la organización económica y política del Imperio Inca y su estrechísima relación con el medio ambiente andino. De estos aportes pueden extraerse ciertos principios básicos que caracterizan de modo general la agricultura en los Andes:

- Sistemas de seguridad alimenticia, en donde se fomenta la cooperación en el trabajo, y se planifican las reservas y distribución de los alimentos para los periodos agrarios malos.
- Relaciones de cooperación dentro de lazos de parentesco (reales o ficticios) entre las familias y linajes campesinos, lo que permite extraer reservas suficientes para largos períodos.

– Creación de tecnologías adecuadas para controlar la variedad y dificultades del medio ecológico[4].
– Acceso a distintos pisos ecológicos.
– Ciclos rotativos de cultivos.
– Tenencia de la tierra en patrones discontinuos.

Estos principios rigieron no solo en el período que duró el Tawantinsuyu (siglos XV a XVI por lo menos), sino que son fundamentos que se registraron en las anteriores experiencias imperiales andinas (Tiwanaco-Wari, cuyo apogeo se alcanzó en los siglos VI-IX d. C.) y que siguen vigentes hoy en día, si bien bajo distintas circunstancias locales y temporales, persistiendo como ideal de cualquier comunidad o familia campesina andina (Szemiñski 1998; 2003).

Por medio de estas características básicas utilizadas por cualquier grupo campesino andino, pero de manera ampliada en escala y espacio, el Imperio Inca, obtuvo la producción de excedentes alimenticios cuantiosos[5].

Estos excedentes productivos permitieron a las elites incas sustentarse como clase dirigente y conjuntamente desarrollar una política redistributiva de los mismos que favoreciera sus intereses y objetivos. Entre estos objetivos pueden mencionarse la creación de redes de parentesco y alianzas políticas con las provincias bajo su dominio, el armar un poderoso ejército conquistador, la extensión de las fronteras territoriales, la obtención de cantidades ingentes de trabajadores, la realización de grandes obras agrícolas, públicas, rituales y viales (Murra 1975: 145-170; Pärssinen 1992: 152-160).

Es preciso aclarar en este punto cómo funcionó de hecho el Imperio Inca para crear y organizar dicha producción de excedentes y qué significa racional en el contexto andino.

4. Por ejemplo: andenes en las pendientes, campos de camellones en las punas, chacras hundidas en la costa, sistemas de irrigación, sistemas de abonos para los suelos, domesticación de un plantel amplio de especies vegetales, creación de semillas especiales adaptadas al frío y la altura, y otros (Ravines 1978; Lechtman y Soldi 1981).

5. Obviamente el tipo de planificación del Imperio Inca fue impresionante, ya que tuvo que integrar diversos ciclos agrarios regionales, compuestos por cientos de ciclos cortos de los pisos ecológicos, más la integración de ciclos más prolongados como el caso del ciclo del El Niño (Szemiñski 2003: 118).

El recurso más preciado en los Andes del siglo XVI fue la mano de obra de los campesinos. Al no existir mercados ni monedas, la riqueza se generaba exclusivamente por los intercambios de la energía humana de las familias, comunidades o grupos étnicos, que producían bienes y servicios diversos. Estos intercambios de esfuerzos siempre estaban pautados, normativamente dentro de relaciones de parentesco (fuesen éstas reales o ficticias) y se regían por el principio de reciprocidad. Dicha reciprocidad funcionaba aun en el caso de que las partes fuesen de capacidad económica desigual, como evidentemente lo fueron las relaciones laborales entre una familia campesina que cumplía su cuota de trabajos para con el Imperio Inca (Pease 1991: 58-63; Mossbrucker 1990: 21).

Este tipo de relaciones recíprocas regía prácticamente todos los aspectos de la vida diaria, eran obligaciones ritualmente establecidas y conocidas por cada campesino.

El Imperio Inca requería de las comunidades bajo su dominio un tributo en trabajo, esto es, no extraía de las economías étnicas locales y de las familias aldeanas bienes producidos en dichos circuitos, sino que exigía un tributo en prestaciones, que era el trabajo entregado por la población en forma de bienes y servicios realizados para el Imperio.

El trabajo entregado al Imperio era rotativo, anual y estipulado de acuerdo a la mano de obra disponible en la comunidad (*mit'a*). Las tareas imperiales las llevaban a cabo las unidades domésticas, de las cuales, el responsable por el grupo era el jefe de familia (*runa*), pero en la producción y cumplimiento de dicho tributo participaba toda su familia (mujer, hijos, otros parientes y/o dependientes si los había).

Cumpliendo con el principio de las relaciones recíprocas en los Andes, el Imperio exigía trabajo, pero se hacía cargo del sustento, vestimenta, herramientas, materiales, granos, fibra, elementos rituales, que la unidad doméstica utilizaba cuando realizaba una tarea imperial.

Las tareas encomendadas a las comunidades podían abarcar desde cultivos especializados de maíz, construcción de andenes imperiales, red de caminos, pastoreo de rebaños del Inca o de las distintas deidades imperiales, hilado y tejido de ropa fina (*qumpi*), vigilancia de las casas de las mujeres escogidas del Sol y del Inca (*akllawasi*), transporte de productos a los almacenes imperiales (*tampu*), e infinidad de otras tareas que demandaba una administración burocrática y ampliamente jerarquizada como la inca.

El poder burocrático del Imperio Inca intentó con mayor o menor éxito (ya que esto resultaba del juego político), reproducir en gran escala dichas relaciones recíprocas con los jefes étnicos locales de las comunidades que pasaban a su esfera de influencia.

El Imperio «pedía» la fuerza de trabajo de las comunidades, el Inca «rogaba» ritualmente tal prestación a los jefes étnicos locales (*kurakakuna*). Luego «devolvía» redistribuyendo a las comunidades, con tareas de administración y burocracia, con intermediación en los cultos religiosos y con ayuda alimenticia en caso de desequilibrio ecológico.

Los jefes étnicos locales recibían bienes suntuosos con un alto grado de prestigio social y ritual, tales como tejidos finos (*qumpi*), concha marina Spondylus princeps (*mullu*), hojas de coca, esposas de los linajes reales (*panaka*), servidores (*yana*).

A su vez, el Inca y la nobleza incaica tomaban como esposas secundarias para sí a las mujeres parientes de estos mismos jefes étnicos locales de provincias, o a sus hijos o hermanos como servidores de la corte cuzqueña. Creándose así una intrincada y extensa red de parentesco, lo cual recreaba lazos y alianzas, y llevaba a complicadas negociaciones políticas que servían a la mencionada redistribución asimétrica imperial (Murra 1975: 145-170; Pease 1991: 54; Parssinen 1992: 152-160).

Al administrar los excedentes obtenidos, el propósito principal del Imperio era llegar a armonizar sus propias necesidades de consumo (suntuario, del aparato burocrático imperial, de expansión hacia nuevas tierras y mano de obra laborable, de mejoramiento de tecnologías), con las necesidades y derechos de las comunidades locales que integraban el Incanato. Éste era un equilibrio difícil de mantener, y que al resentirse, muchas veces llevaba a conflictos, tensiones sociales y sangrientas rebeliones (Earls 1986: 23).

Por último, así como el Imperio Inca no exigía más que la fuerza de trabajo de las comunidades que estaban bajo su dominio, así también tenía sus propias tierras diferenciadas, en su laboreo y en su posterior almacenamiento de los productos, tomadas de las tierras antes pertenecientes a las comunidades súbditas. Pero como las tierras fueron un bien escaso en los Andes, el Imperio se vio necesitado de desarrollar y ampliar antiguas tradiciones tecnológicas andinas, y creó infinidad de andenes irrigados y obras de ingeniería agrícola, lo que se tradujo en los más de dos millones de hectáreas cultivables que se calcula para fines del siglo XVI (Szemiñski 1998: 3; Ravines 1978: 99).

El control que el Imperio Inca tenía de su territorio y población era un control indirecto, ya que las economías locales manejaban sus recursos y asuntos político-sociales de manera autosuficiente, a cambio de entregar la fuerza de trabajo rotativa de los grupos, integrados por las distintas unidades domésticas de sus comunidades (Pärssinen 1992: 408-410).

Hay autores que matizan esta hipótesis y plantean un control progresivo por parte del Imperio Inca, que incluyó tanto estrategias de control hegemónico (indirecto) como estrategias de control territorial (directo), dependiendo de las diferencias territoriales, culturales y étnicas de las comunidades anexadas (D'Altroy 1987: 1-13; 2001: 223-225; Earle y D'Altroy 1989: 187; Jenkins 2001: 675-679).

Yo sostengo que, tanto en una como en otra combinación de estrategias de control, las negociaciones políticas entre las distintas elites incas y provinciales, revestidas hábilmente por la «generosidad institucionalizada» y una buena «propaganda religiosa», más que las pura fuerza militar, fueron las que dieron un control extendido y eficiente a todo el Imperio, como el que encontraron los conquistadores españoles a su llegada (véase Ziólkowski 1996; 2002).

(Éste es un tema que se tratará más adelante en los siguientes capítulos de este libro.)

Así, los jefes étnicos locales (*kuraka*) siguieron investidos del poder tradicional en sus comunidades de origen, cumpliendo con sus roles administrativos y rituales hacia el interior de las etnias (Rostworowski 1988: 233; Araujo 1986: 284-286).

Con la incorporación al Incanato estos líderes locales tuvieron nuevas y diversas obligaciones: por un lado debían cumplir con las exigencias laborales del Imperio (haciéndose responsables de la cantidad de unidades de trabajo requeridas), por el otro, cuidar el delicado tejido social de reciprocidades y vínculos de parentesco con su propia gente (Murra 1967: 391; Ramírez 2002: 286-288).

2. Presupuestos y objetivos de la investigación

Teniendo en cuenta la somera descripción de la ecología andina, las condiciones para una agricultura andina y el funcionamiento polí-

tico-económico del Imperio Inca, presentaré los temas de interés de este libro.

Mi primer objetivo es dilucidar cuáles fueron los mecanismos estructurales y los actores políticos que hicieron posible la organización laboral que permitió el grado supremo de riquezas y refinamiento del Imperio Inca. Cómo y quiénes pudieron organizar tan ingente cantidad de recursos naturales, humanos e ideológicos.

Por ello me dedicaré a analizar minuciosamente, en las fuentes históricas, los procedimientos, modos y condiciones que nos relatan los informantes para la realización de tales «logros» incas.

De esta manera, tomé como punto de partida para el análisis de esta obra lo que denominé metodológicamente «procesos de toma de decisión político-laborales», refiriéndome con ello a las prácticas políticas que efectuaron los participantes que conformaron dicha organización laboral inca.

Veamos más detenidamente de qué tipo de organización laboral hablamos.

Como todo grupo andino, el funcionamiento del Imperio Inca dependía de manera muy estrecha de la administración coordinada que hiciera en el manejo de las tareas agropecuarias en cada zona de los múltiples pisos ecológicos de su territorio.

Así, creo que el manejo de una agricultura tan compleja, variada e inestable como la andina, y en especial la agricultura en el período en cuestión (el florecimiento y expansión del Imperio Inca), no pudo estar sino coordinada y planificada en distintos niveles organizacionales de menor a mayor grado, en la utilización de mano de obra afectada y en la magnitud de las tareas a realizar.

El grado de control y organización del espacio y de la energía humana iba, desde los jefes de las unidades domésticas (*runa*), pasando por los jefes de los grupos de parientes formados por las unidades domésticas (*ayllu*), los jefes étnicos locales (*kuraka*) y confederaciones de jefes étnicos locales, a las distintas esferas burocráticas del Imperio Inca.

Sostengo que había una jerarquía en la organización del trabajo bien definida, conocida y respetada por todos los actores en juego.

Hay numerosos trabajos monográficos sobre la administración imperial inca, sobre las relaciones entre los jefes étnicos locales y dicha administración, incluso sobre las relaciones entre los *kuraka* y

sus propias comunidades. Todos estos trabajos, se han ocupado de autoridades locales o burócratas de alto rango político y social (Murra 1967, 1975; Espinosa Soriano 1978; Rostworowski 1977, 1978, 1983, 1988; Julien 1983; Parssinen 1992; Salomon 1980 y muchos otros).

Sin embargo, el primer eslabón organizacional de la jerarquía mencionada (los organizadores locales básicos de las unidades domésticas), no ha sido estudiado por los andinistas. Si bien estos personajes aparecen en las fuentes del siglo XVI y posteriores, no existe ninguna monografía sobre ellos.

Por tanto, mi segundo objetivo será investigar la jerarquía de rangos de decisión en el nivel más elemental de la organización del trabajo del Imperio Inca. Es decir, en el ámbito de las unidades domésticas locales emparentadas que habitaban en las comunidades andinas (*llaqta*)[6].

Para los fines de esta investigación utilicé metodológicamente el término «autoridades locales básicas» para referirme a las personas que llevaron a cabo la tarea de organizar la subsistencia alimenticia en el nivel de las comunidades locales que componían el Tawantinsuyu. Estas personas comprendieron a los jefes o autoridades que dirigieron las unidades de organización del trabajo más básicas.

De esta manera, analizaré en qué procesos de toma de decisiones laborales participaban estos personajes, cuál era la modalidad de sus procedimientos y en qué se diferenciaban o se aproximaban a las practicas políticas de las elites dirigentes y de la burocracia inca.

Es también mi objetivo presentar los nombres originales de estos personajes y sus funciones específicas dentro de la organización laboral inca.

Será, entonces, gratificante para mí contribuir con un trabajo innovador en el vasto campo de la etnohistoria andina.

A continuación presentaré las hipótesis de trabajo de este libro.

6. El concepto de *llaqta* comprende no sólo la idea de un territorio (discontinuo), sino principalmente la existencia de un centro ceremonial en donde se veneran los antepasados considerados como propios (*waka*), la población residente emparentada por linajes y una jerarquía de autoridades (Szemiñski 1998: 3; *Ibíd.* 2003: 108).

3. Hipótesis de trabajo

¿Qué tipo de información debían manejar las autoridades locales básicas para administrar los recursos naturales y sociales que estaban bajo su responsabilidad en las comunidades que componían el Imperio Inca?

Una caracterización de estos saberes indispensables la brinda Jan Szemiñski (2003: 108):

> European-type authorities needed to know their income and the price of the goods they had to buy. In order to extract their surplus, Andean authorities, on any administration level had to know much more:
> 1. They needed an exact land description, which included localization, area, what the land was good for, and what labour was needed to exploit it to the full.
> 2. They needed an exact description of the labour- force according to age and abilities.
> 3. They needed to know what they had stored.
> 4. They needed to predict the weather in annual and multi- years cycles, as well as in multi- years cycles modified by *El Niño*. They needed to predict the future.
> 5. They needed to classify agricultural land in a standard manner, which nevertheless permitted them to plant alternative crops in case of changes in the supply of water or some other calamity.
> 6. And they had to plan.

Además de estas dimensiones a tener en cuenta, las autoridades locales básicas, debían calcular la cantidad y variedad de tareas, en las que había que organizar las unidades de trabajo específicas, en un tiempo determinado (ciclo agrario de cada conjunto de cultivos asociados), ya que en los Andes, como hemos señalado anteriormente, el tiempo de laboreo agrario, no es uniforme, sino que depende de la ubicación ecológica de los cultivos, del tipo y variedades de semillas, del agua con que se cuenta, de si hay heladas y en qué proporción.

Esto se complica aún más si consideramos el plantel de cultivos en juego (se conjetura entre 200 a 300 cultivos) cuyos ciclos vegetativos son diferentes, pero su manejo y producción estaban paralelamente dirigidos por las mismas autoridades locales básicas (Szemiñski 1998:

1; Araujo 1998: 9). Todo esto implicaba tomar decisiones laborales casi a diario, muchas y determinantes decisiones.

Puedo nombrar a modo de ejemplo algunas pocas de estas tareas: laboreo de las tierras comunitarias, pastoreo de los rebaños de llamas de los jefes étnicos locales, turnos imperiales para construcción y reparación de obras públicas, reclutamiento para la guerra, laboreo en tierras dedicadas a los dioses y antepasados, transporte y almacenamiento de productos a distintos depósitos, limpieza de sistemas de riego, guarda de puentes o fuentes de agua, y muchas más.

Vemos así que las autoridades locales básicas en los Andes del siglo XVI debieron ser personas bien experimentadas, conocedoras concienzudas de los recursos naturales y sociales, y muy bien entrenadas en recabar, registrar y transmitir información.

Pienso que todo este conglomerado de decisiones no pudo estar bajo la responsabilidad de «un» solo jefe, sea éste el Inca, el burócrata imperial o el señor étnico local, sino que hubo una racionalización del trabajo.

Por tanto, la organización laboral inca se delegó hacia distintos niveles de decisión y responsabilidad, en donde el rango más elemental lo ocuparon los personajes en cuestión.

Sostengo, pues, que hubo negociaciones laborales entre las autoridades políticas de cada nivel de decisión y negociaciones entre los niveles jerárquicos para repartir las responsabilidades laborales y coordinar los calendarios agrícolas anuales.

Estas negociaciones entre autoridades formaban parte de procesos de toma de decisión laborales y revestían una forma, un lugar y un tiempo, ceremonialmente determinados.

Paso a exponer las hipótesis de trabajo de esta investigación:

A1. Dentro de la jerarquía de rangos de decisión existentes en la organización laboral inca hubo un rango de decisión local básico, que consistía en que todos los que tomaban decisiones conocían cara a cara a sus subordinados.

A2. La mayoría de las decisiones sobre la producción alimenticia, y especialmente las tomadas diariamente, pasaban por este nivel de decisión básico.

A3. Este nivel organizacional, comprendido por las autoridades locales básicas, se encontraba en el ámbito de las unidades domés-

ticas, agrupadas en linajes (*ayllu*), y residente en la comunidad (*llaqta*).

B1. Las autoridades locales básicas estaban a cargo de parte o de todas las siguientes funciones:

- Administradores de la mano de obra: asignar la fuerza de trabajo a tareas determinadas.
- Responsables de las zonas de producción: determinar qué y cuándo producir en la zona de su responsabilidad.
- Responsables de prever el futuro: prevenir las condiciones climáticas del año agrícola.
- Encargados de almacenar: resolver qué guardar, cómo, dónde y para cuánto tiempo.
- Responsables de las estadísticas poblacionales: saber exactamente el perfil de la población a su cargo, sexo, edad, ausentes, enfermos, huérfanos, viudos, discapacitados.
- Cuidadores de las chacras: proteger los campos de cultivos de predadores, robos y catástrofes naturales o divinas.
- Especialistas rituales: ofrendar y venerar a los ancestros y divinidades dadores de alimentos y protectores de los linajes.
- Jefes de linajes: proteger e interceder en favor de sus parientes.

B2. En algunos casos, una sola autoridad local básica estaba a cargo de estas funciones, mientras que en otros casos, estas funciones se repartían entre dos o más autoridades locales básicas.

C1. El cumplimiento de estas funciones organizacionales involucraba negociaciones laborales entre la autoridad local básica y el grupo de personas a su cargo y negociaciones, también, con los superiores en la jerarquía de rangos de decisión de la organización laboral inca.

4. Metodología de la investigación

En el Imperio Inca hubo diversos recursos y modalidades para recordar el propio pasado (Urton 1998; Pärssinen 1992: Cap. 1; Szemiñski 2001: 163-177) y, sobre todo, una arraigada capacidad de sus elites para sustentar y materializar las formas de la memoria (Ziól-

kowski 1996; Niles 1999; Hitunen 1999; Julien 2000; Kaulicke 2002; Szemiñski 2002; Brokaw 2002).

Sin embargo, la existencia de una escritura inca, en el sentido occidental del término, hasta ahora no se ha comprobado o rechazado del todo.

Por tanto, lo que se conserva en las fuentes de los siglos XVI y XVII, especialmente en las crónicas, son diferentes versiones de tradiciones orales andinas traducidas al castellano. Estas tradiciones hacen referencia a la cosmovisión que socialmente tenían los andinos, de sus instituciones y comportamientos sociales, así como de sus antepasados, dioses y gobernantes.

El tipo de conocimiento sobre el pasado que se transmite por vía oral tiende a ser un conocimiento pautado, conciso, selectivo y estereotipado, para facilitar su aprendizaje a las generaciones futuras (Szemiñski 1997a: 16).

Jan Vansina, en su trabajo *Oral Tradition as History* (1985), denomina a este tipo de tradición oral «tradición cuajada».

A su vez, las crónicas, que contienen fragmentos de tradiciones orales cuajadas y de tradiciones orales andinas originales (como nombres de lugares, personas, instituciones y rezos en los idiomas andinos), son producciones escritas de los autores, es decir, contienen los propios recortes, cuestiones que quiso resaltar y/o interpretaciones personales del escritor en cuestión.

Por ello, Jan Szemiñski (1997a: 15-16) llama la atención justamente sobre el proceso implícito de censuras y recortes que desempeñaron los participantes que participaron en la cadena de transición oral de las tradiciones a los textos escritos conservados en las crónicas.

Por ejemplo, cuando un autor escribió textos y palabras escuchadas en quechua, de hecho lo que hizo fue escribir palabras quechuas en castellano, de acuerdo a la ortografía, fonética y prosodia del castellano del autor. Lamentablemente los textos escritos en idiomas andinos son muy escasos, entre ellos el único texto largo conocido es el Manuscrito de Huarochirí.

En este proceso de transición-conservación, hubo en juego por lo menos tres participantes (el informante andino portador de la tradición oral en un idioma andino, el intérprete que tradujo de un idioma andino al castellano y el autor de la crónica que la escribió en castellano) y por lo menos dos códigos culturales diferentes (el andino y el

europeo) que intentaron decodificar lo desconocido por cada uno, concibiendo distintos procesos de identificación con algo que sí les era conocido. Por ejemplo, los españoles denominaron «carneros y ovejas de la tierra» a las llamas y alpacas. Lo que los españoles identificaban con algo conocido era «carneros y ovejas», la descripción añadida «de la tierra» subraya que a pesar de llamarlos de ese modo, no se trataba ni de carneros ni de ovejas.

Por eso, un papel crucial lo tuvo el intérprete, ya que por muy eximia que haya sido su capacidad para traducir y por muy buen conocedor de la cultura nativa, no estuvo ajeno a errores, distorsiones o recortes, presentes en todo proceso de transición-conservación de las tradiciones.

Szemiñski sostiene que cuanto menos fueron las mediaciones entre estos tres participantes y entre estos dos códigos, es decir, cuando el personaje que informó, tradujo y escribió fue la misma persona, más y mejores serán nuestras posibilidades de identificar y reconstruir partes de las tradiciones originales andinas que puedan ofrecernos informaciones históricas (Szemiñski 1998: 1-3).

Sin embargo, esta última afirmación, forma parte de un ya prolongado debate entre los andinistas sobre la relevancia histórica de las informaciones de las crónicas, debido a estas intermediaciones.

A partir de la publicación de las investigaciones de Zuidema (1964; 1977; 1982; 1983), los antropólogos en especial reinterpretaron las fuentes historiográficas de la historia inca sobre la base de modelos estructuralistas. Así, las investigaciones se centraron principalmente en sistemas clasificatorios andinos e incas, sistemas de parentesco, estructuras de organización social y calendarios rituales. De esta manera, algunos autores llegaron a la conclusión de que las tradiciones orales conservadas en las crónicas son «mitos bonitos» pero no son historia. Solo nos brindan descripciones de un conjunto de imágenes y estereotipos que los andinos utilizaron para explicar la organización social, religiosa y calendárica del Imperio, en especial del Cuzco y preferentemente contemporáneas a la llegada de los españoles a los Andes. Sostienen, en definitiva, que las crónicas no nos pueden servir de fuentes para conocer el pasado prehispánico andino (esto está solamente reservado a la tarea de los arqueólogos), sino sólo como una «mito-historia» que describe sistemas, ciclos y jerarquías, cuyos portadores recrean y transforman

constantemente para hacer inteligible el propio presente (Véase Duviols 1980a: 371)[7].

No estoy negando los interesantes e importantes aportes de dichos modelos estructurales, sino más bien recordando que las tradiciones orales, además, tienen una diacronía propia. Los elementos que componen las tradiciones fueron compuestos e incluidos como parte del bagaje cultural de un grupo portador, en diferentes momentos de la historia. Así, desde su inclusión en la tradición, estos componentes experimentaron correcciones y adaptaciones (Szemiñski 1998: 1-3; Husson 1997; Ziólkowski 1996: 9-20).

Por supuesto la restauración completa de las tradiciones orales originales no es posible. Lo que sí intento en este estudio es reconstruir los rasgos de la tradición andina: su estructura narrativa, su vocabulario, sus esquemas cognitivos, su procedencia geográfica, su temporalidad, el origen social y étnico de sus portadores.

No comparto las metodologías esgrimidas por algunos autores de utilizar una fuente «principal», especialmente escrita en castellano, para sustentar descripciones del Imperio Inca o sus orígenes (Busto Duthurburu 1981; Urton 1990), o las metodologías, como bien lo señaló Javier Flores Espinoza (2002: 578), que utilizan:

> [...] los escritos coloniales como una fuente de datos positivos a usar sin problema alguno para dar algo más de sustancia a la interpretación arqueológica.

Por ello, parto de dos presupuestos metodológicos principales para esta investigación:

– La lectura sistemática de un conjunto de crónicas seleccionadas, según criterios específicos, es una metodología historiográfica

7. Estas opiniones parten, según Szemiñski (2001: 167), de un presupuesto mayor, el cual establece que los medios de transmisión de los datos sobre el pasado, si son orales son ineficaces. Además, estas opiniones creen que la trasmisión oral es fundamentalmente diferente de la escrita. Sin embargo, la trasmisión oral, de igual manera que la escrita, selecciona informaciones, las clasifica, esquematiza, simplifica y las adecua a las necesidades del momento. Aunque los cambios son más rápidos en la transmisión oral, ésta cuenta con medios eficaces (orales y no orales) para fijarla.

Véase, además, con respecto a los "estigmas" de la oralidad: Kaulicke 2002: 497; Ortega 2002: 397.

que entiendo prioritaria[8]. (Véanse más adelante los criterios mencionados.)

– Las tradiciones orales andinas conservadas en las crónicas escritas en castellano sirven como informaciones históricas para investigar el período inca.

Esta última afirmación será válida siempre y cuando se tomen en cuenta tres pasos metodológicos indispensables (Szemiñski 1997a; 1997b; 1998; 2002), a saber:

1. La reconstrucción de las tradiciones originales andinas.
2. La comparación de las tradiciones reconstruidas.
3. La configuración de un modelo o modelos hipotéticos de las tradiciones originales.

Paso a desarrollar este método.

1. En primer lugar, la reconstrucción de las tradiciones. En cada crónica, se realizará la reconstrucción de la tradición original andina, desprovista de distorsiones, errores de traducción y agregados posteriores a dicha versión.

¿Cuáles son los componentes de la tradición?

A. Una versión escrita de una tradición oral andina está compuesta por una serie de cuentos. A su vez, cada cuento esta compuesto por oraciones. Cada oración contiene datos que nos brindan informaciones, tales como quién hizo, qué hizo, dónde, cuando y cómo hizo. Por tanto hay que identificar los datos de la tradición oral relevantes para nuestra investigación, por ejemplo el ámbito laboral.

B. Una vez identificados los datos de las oraciones se comprueba si se trata de datos únicos, esporádicos o de datos que se repiten.

La repetición de los datos puede deberse a que un evento del cuento se repite varias veces, por ejemplo, la reunión de autoridades.

8. Es decir, leí las fuentes seleccionadas completas, no elegí solo las partes que convienen a mis argumentos, sino que intenté explicar también los elementos disruptivos o extraños a las tradiciones orales.

Dicha repetición, también puede referirse a elementos retóricos o rítmico-formales de la tradición oral, pero que no nos aporta datos sobre el pasado.

Por último, tales repeticiones, pueden ser fruto de agregados que el informante quiso destacar, aunque no formen parte de la tradición.

Si comprobamos que las repeticiones se deben a estas dos ultimas posibilidades, dichos datos no pertenecen a la tradición original.

C. A continuación se ordenan las oraciones y los datos de acuerdo a la disposición secuencial lógica dentro de la tradición. Por ejemplo, si se habla de un trabajo agrícola en la tradición oral y se comienza por ofrendar a los dioses, luego se realiza la tarea y posteriormente nuevamente se agradece a los dioses; esto nos da una secuencia de datos típica en los Andes y no en otras partes.

Se identifican posibles anacronismos dentro de las secuencias de datos. Éstos nos permiten separar intromisiones en las secuencias conocidas y nos obligan a explicar, dentro de lo posible, por qué aparece ese dato anacrónico en una secuencia ordenada lógicamente.

Asimismo, los anacronismos nos permiten fechar y determinar quiénes fueron los portadores de tales informaciones.

D. Se analizan en especial las excepciones en idiomas andinos que se conservan sin traducir al castellano (únicas sobrevivientes originales de las tradiciones). En la mayoría de los casos se trata de palabras quechuas que designan nombres de personas, lugares, dioses o instituciones que el intérprete no quiso o no supo traducir. Se las analiza semánticamente y se establece su procedencia socio-lingüística, se le da un contexto geográfico. Se intenta reconstruir las sílabas que la componen y el significado de las mismas.

E. De no contar con las expresiones originales de las tradiciones, se buscan las expresiones andinas originales en los diccionarios tempranos coloniales. Se intenta presentar la reconstrucción de vocabulario original de las informaciones de la tradición.

F. De esta manera se pueden comprobar semejanzas o cambios en el vocabulario de las distintas versiones y así investigar si se trata sólo de cambios de vocabulario entre versiones distintas de un mismo cuento o si se trata de la unificación de dos cuentos diferentes.

G. En los casos en que los datos de la tradición o la secuencia de los mismos no se exprese claramente y sea difícil su entendimiento,

será posible y aconsejable recurrir a modelos andinos conocidos y compartidos por los investigadores para interpretarlos.

H. Finalmente, como resultado del proceso de reconstrucción de las tradiciones, obtendremos varias tradiciones originales sin agregados posteriores y distorsiones, ordenadas de acuerdo a una secuencia lógica. Esto nos permite observar si se repiten las secuencias ordenadas de informaciones.

Cabe destacar que la reconstrucción realizada de las tradiciones no es una descripción del pasado histórico, sino que se trata de tradiciones originales del siglo XVI que conservan y cuentan hechos pasados andinos.

2. En segundo lugar, la comparación de las tradiciones. Solo las tradiciones reconstruidas y ordenadas en secuencias de datos, identificados los participantes sociales y su contexto geográfico temporal, pueden servirnos como fuente histórica, y de esta manera compararlas con otras fuentes.

La comparación se realiza sobre la base de las oraciones simples y sobre la repetición de secuencias ordenadas de informaciones, inquiriendo sobre los datos del cuento.

Se parte de las tradiciones conservadas más tempranamente (los informantes fueron testigos de los hechos que describen) hacia las menos tempranas en orden cronológico, y de las tradiciones más confiables (en las que intervinieron la menor cantidad de intermediarios en el proceso de transición-conservación descrito) a las menos confiables, con el fin de encontrar la fuente y los portadores originales de la tradición y su posterior desarrollo.

3. Finalmente, la configuración de un modelo o modelos hipotéticos de las tradiciones. Como resultado del proceso de reconstrucción y comparación de las versiones de las tradiciones, se pueden presentar modelos descriptivos hipotéticos, de por ejemplo, los procesos decisivos dentro de la organización laboral del Imperio Inca.

5. Selección de fuentes

Los criterios que utilicé para la selección de fuentes son cuatro, a saber.

1. *Tipo de fuente*

Crónicas: las crónicas fueron escritas por observadores sensibles a la «nueva» y particular realidad andina, la cual trataron de expresar en su variedad y complejidad.

Además contienen tradiciones orales andinas escritas en castellano (salvo el Manuscrito de Huarochirí, escrito originalmente en quechua), que hacen referencia a instituciones, sucesos, costumbres y ritos, acontecidos en el pasado, anteriores a la conquista europea.

Visitas: éstos son voluminosos documentos que sirvieron a la administración virreinal española para poder establecer con qué tipo de población contaba, sus posibilidades productivas y lo más importante para ella, los tributos y cargas aplicables a cada grupo andino.

Vocabularios y gramáticas de lenguas nativas del período colonial temprano.

2. *Período temporal de la fuente*

Fuentes tempranas: son aquellas que fueron escritas desde la llegada de los españoles al Perú hasta la década de 1570. Incluyen los testimonios de testigos presenciales, que vivieron, se educaron y cumplieron funciones burocráticas durante el Imperio Inca.

En esta década de 1570 hubo dos acontecimientos que marcaron cambios profundos y extendidos a largo plazo, que influyeron en los habitantes de las comunidades andinas. Por un lado, el gobierno y las reformas a gran escala del virrey Francisco de Toledo (reagrupaciones forzadas en reducciones de indios, tributos en dinero, mita minera) (Rostowroski 1988: 199; Assadourian 2002: 673; Del Río 2002: 673). Por el otro la caída del gobierno neo-inca y la ejecución de Tupac Amaru, ultimo de los Incas de Vilcabamba.

Fuentes tardías: se escribieron inmediatamente después de 1570, hasta la primera quincena del siglo XVII.

Incluyen los escritos y testimonios de personas nacidas en los Andes cuya lengua materna fue el quechua, impregnados totalmente de la cultura andina. Estos nativos si bien no se educaron directamente en el Tawantinsuyu, sus padres y abuelos sí lo hicieron. Además de sus familiares, conocieron y entrevistaron a otras personas que tuvieron relaciones directas con el Imperio Inca. Incluso se trató de perso-

nas que todavía cumplían funciones tradicionales andinas (en dos casos) en el período colonial.

3. *Origen ideológico de la fuente*

Fuentes imperiales: en general se ocupan de legitimar el gobierno y actuación de las distintas dinastías de la elite inca, considerando al Cuzco como su centro político y religioso.

Fuentes provincianas: testimonian el punto de vista de informantes pertenecientes a las etnias no incas que formaban parte de las provincias del Imperio. Intentan argumentar y justificar el papel desarrollado por las elites locales dentro del aparato administrativo inca.

4. *Procedencia geográfica de la fuente*[9]

Fuentes cuyos portadores fueron cuzqueños.

Fuentes cuyos portadores fueron de otras partes de los Andes centrales.

Las fuentes seleccionadas para esta investigación son todas fuentes primarias, bien conocidas por los andinistas. Sin embargo, como ya lo advertimos, los temas investigados, como la metodología de su tratamiento, son innovadores dentro del campo de la etnohistoria.

Las fuentes serán debidamente presentadas, con sus respectivas ediciones e informaciones importantes en los capítulos siguientes.

Detallo a continuación de qué fuentes se trata para presentar luego un cuadro esquemático con los criterios de selección:

- *Suma y narración de los Incas*, de Juan de Betanzos de 1551.
- *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo* XVII, anónimo de 1608.
- *El primer nueva corónica y buen gobierno*, de Don Felipe Guaman Poma de Ayala de 1580-1613.
- *Visita a la Provincia de León de Huanuco*, realizada por Iñigo Ortiz de Zúñiga en 1562.

9. Si bien los criterios de selección 3 y 4 son parecidos, quiero acentuar en el criterio 4 que se trata de distintas etnias geográficamente distantes entre sí y distantes del Cuzco, como se muestra en el mapa y en el cuadro 1 a continuación.

- *Visita a la Provincia de Chucuito*, realizada por Miguel Díez de San Miguel en 1567.
- *Comentarios reales de los Incas*, del Inca Garcilaso de la Vega de 1609.

El cuadro 1 sintetiza gráficamente los criterios elegidos y muestra el énfasis puesto en el análisis de las crónicas cuyos autores fueron andinos[10] (entiendo en esta categoría también la obra de Betanzos, como luego se explicará).

Véase el mapa en donde se ubican geográficamente los grupos portadores de las tradiciones orales mencionadas en este libro.

Comencé mi investigación con la crónica de origen cuzqueño de Juan de Betanzos. Pero, ¿por qué el primer capítulo de este libro, que intenta reconstruir la administración laboral local, trata de los procesos decisivos de la corte cuzqueña?

En primer lugar, dicha crónica contiene abundantes descripciones administrativas, muy tempranas y sobre todo directas de la aristocracia cuzqueña.

Betanzos fue uno de los primeros en esforzarse por comprender la sociedad inca en la propia lengua y su texto abunda en ejemplos de las gestiones del gobierno imperial.

Estos ejemplos me permitieron elaborar un modelo de administración cuzqueña que podía coincidir o diferenciarse de las administraciones locales, pero que en todo caso me sirvió como punto de partida en la comparación y verificación de los datos locales.

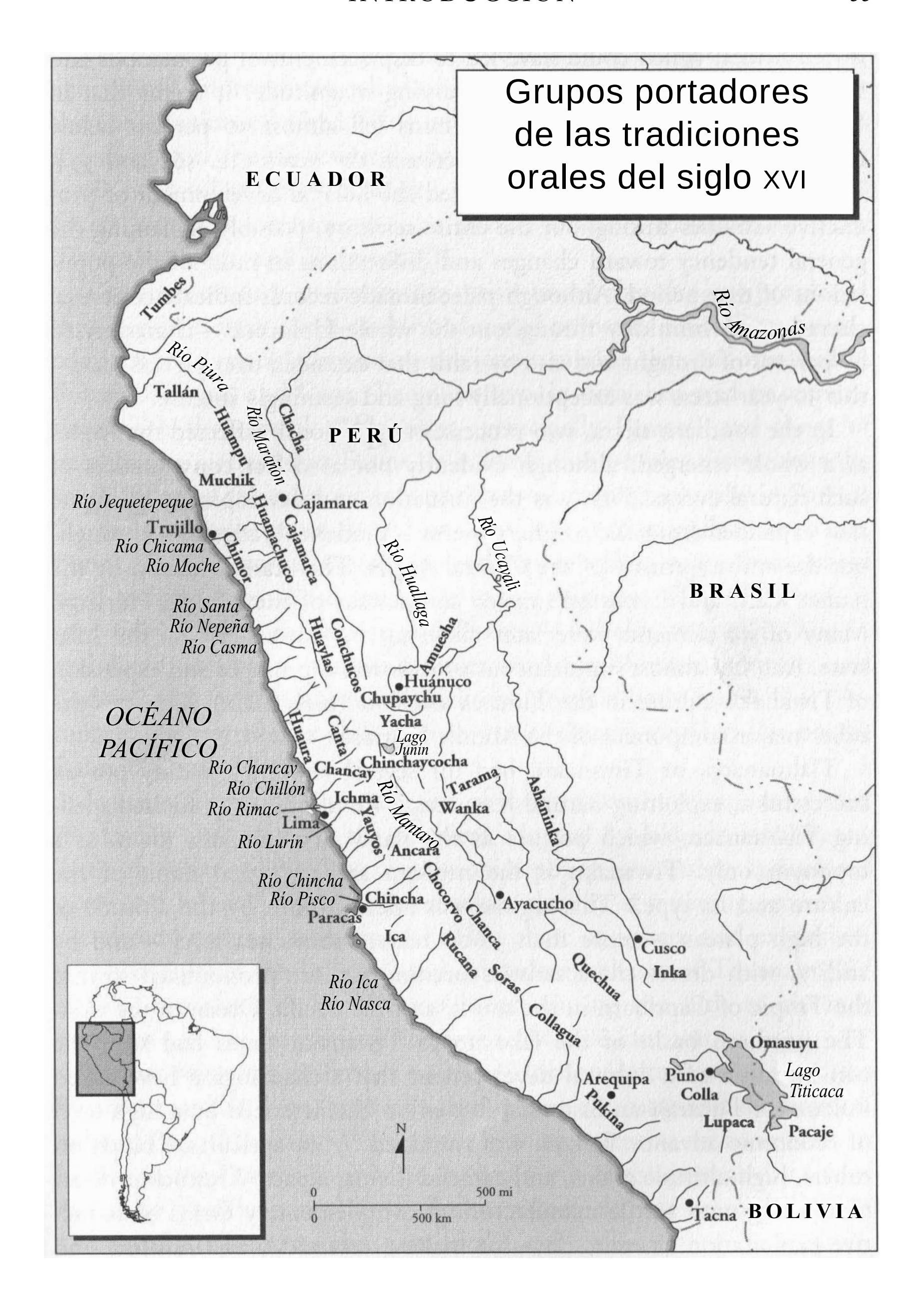
Otra ventaja a tener en cuenta es que, en el caso de la crónica *Suma y narración de los Incas*, el problema de la filiación de las fuentes se reduce a poder determinar qué tradiciones escuchó el cronista, descartando prácticamente la posibilidad de que éste pudo haber copiado otras fuentes escritas. Debido al muy buen manejo del idioma quechua del autor, podemos especular que los procesos descriptos son bastante completos y exhaustivos. En el caso de cronistas poste-

10. Los cronistas andinos a que me refiero son los que aportan informaciones directas de la organización inca del trabajo y de la administración básica comunitaria y no a aquellos que contienen informaciones muy indirectas sobre el tema, comprensibles sólo a través de modelos ya construidos, como por ejemplo los casos de don Joan de Santa Cruz Pacha Cuti Yamqui Salca Maywa (1630) y Titu Cusi Yupanqui (1570).

CUADRO 1
Criterios de selección de las fuentes utilizadas

Fuente	Tipo de fuente	Período de la fuente	Origen de las tradiciones de la fuente	Grupo portador de las tradiciones de la fuente
Betanzos	Crónica	Temprano	Imperial andino	Inca
Garcilaso	Crónica	Tardío	Imperial andino	Inca
Manuscrito de Huarochirí	Crónica	Tardío	Provinciano andino	Yauyo
Guaman Poma	Crónica	Tardío	Provinciano andino	Sora, lucana
Visita Huanuco 1562	Documento administrativo	Temprano	Informantes provincianos. Revelada por un español	Chupacho, yacha, quero, colonos cuzqueños
Visita Chucuito 1567	Resumen de un documento administrativo	Temprano	Informantes provincianos. Revelada por un español	Lupaca

riores (por ejemplo, Martín de Murúa o Pedro Sarmiento de Gamboa), la filiación de fuentes exige un análisis mucho más complejo y, a veces, sin conclusiones claras. El único cronista contemporáneo a Betanzos fue Pedro Cieza de León, pero el problema radica en su falta de conocimiento del quechua en forma fluida, sumándose así la intermediación de los intérpretes; por otro lado no convivió con la aristocracia cuzqueña como en el caso referido de Betanzos (véase Domínguez Faura 1998: 212).



FUENTE: Lumbreras 1999: 519.

6. Sucintas aclaraciones para leer el texto

En general este trabajo contiene abundantes y a veces extensas citas. No quiero disculparme por ello, sino por el contrario hacer notar la importancia metodológica de las mismas. Ésta aspira a ser una investigación de etnohistoria andina, vale decir en donde se preferencia y se intenta por todos los medios rescatar y escuchar «la voz» de la tradición oral antigua. Por eso es mi intención que se les «escuche» y disfrute como yo lo hice.

En todas las citas cuando quise resaltar algo en especial lo señalé con cursivas, y cuando agregué alguna aclaración pertinente utilicé corchetes.

Por último, en las citas y en mi investigación los nombres de los Incas, dioses u otros personajes particulares tratados, son los que aparecen textualmente en las crónicas y visitas, respetando la «voz» de los informantes. En cuanto a la denominación de grupos, como por ejemplo las aristocracias cuzqueñas y provincianas utilicé el mismo criterio, si bien la tradición oral denominó a estos sectores de poder de varias maneras, elegí una denominación para cada grupo para hacer más sencilla la lectura, como por ejemplo en la crónica de Betanzos «Señores del Cuzco» y «caciques provinciales».

Las expresiones en quechua las remarco y diferencio escribiéndolas en tipología itálica, y utilizo la grafía y ortografía quechuas defendidas por Jan Szemiñski (1997a: 27-28) y Gerald Taylor (l987).

Capítulo I
Toma de decisiones laborales en la corte cuzqueña del siglo XVI según las tradiciones orales apuntadas por Juan de Betanzos

1. Introducción

El tema que analizo en este primer capítulo es la manera de tomar decisiones políticas y el rango jerárquico de los que tomaron dichas decisiones en la organización laboral de la corte cuzqueña.

Observé que en las tradiciones orales conservadas en la obra de Juan de Betanzos *Suma y narración de los Incas* de 1551[1], hay numerosos ejemplos en donde la corte cuzqueña toma decisiones gubernamentales de distinto tipo. Esto me llevó a intentar una reconstrucción del proceso específico para las mismas y en especial para las decisiones que se referían a las prestaciones laborales que el Imperio Inca demandaba de los cientos de grupos étnicos que lo conformaron. De esta manera identifiqué a los actores que intervenían, el lugar físico en donde se desarrollaban, las atribuciones de los participantes y el modo en que se llevaban a cabo dichas decisiones gubernamentales.

Lo que contiene la crónica *Suma y narración de los Incas* son tradiciones orales andinas de origen cuzqueño. En especial informaciones provenientes de la familia real de Ynga Yupangue, ya que Juan de Betanzos estaba casado con una noble cuzqueña de esa familia y al

1. Esta fuente fue editada completa por primera vez en 1987 por María del Carmen Martín Rubio. Si bien existen encendidas críticas a dicha edición (Urbano 1989: 269-277), es la única versión completa, hasta ahora, en castellano.

Existe también una edición en inglés de Ronald Hamilton y Dana Buchanan de 1996.

hablar muy bien el quechua[2], convivió y se relacionó con los parientes y conocidos de la misma. Por lo tanto, los informantes de nuestro cronista pertenecieron a la alta aristocracia inca, desempeñaron cargos claves en el gobierno y participaron activamente en los procesos de toma de decisiones.

Señalo el dato para hacer notar que es intención de estos informantes resaltar, glorificar y dejar memoria de los hechos atribuidos a dicho linaje real en particular[3].

Mi propósito en este capítulo es crear un modelo descriptivo de la toma de decisiones que hicieron a la organización laboral del Imperio Inca, sobre la base de los ejemplos que nos brinda la crónica en cuestión y sobre la visión concreta de esa aristocracia cuzqueña a la que pertenecieron los informantes de Betanzos.

Cabe resaltar sí, que la tradición de esta crónica es una entre varias otras tradiciones cuzqueñas. Y que a pesar de que la fuente se revele como parcial y pueda distorsionar hechos concretos, lo importante para el análisis que propongo es que fueron informaciones de un grupo de la aristocracia cuzqueña y que el esquema que presentan sus descripciones, a pesar de interesado y «bien pulido», debió ser un esquema bien conocido entre los demás miembros de esa misma aristocracia cuzqueña.

De esta manera, encuentro en dicha crónica un protocolo minucioso de procedimientos en la toma de decisiones que se repiten a lo largo del texto, lo que me lleva a sostener que, según el punto de vista de los informantes del cronista, se trató de instituciones cuzqueñas que funcionaron (permanente o creadas según las necesidades), y no meramente de recuerdos de decisiones importantes que la tradición oral conservó.

Constaté que hubo un ámbito institucional y físico en donde se decidían las cuestiones de gobierno, pero en la crónica no se le da un nombre específico. Cuando el Inca quería decidir algo llamaba a «su

2. Betanzos ejercía el cargo de intérprete oficial en la Audiencia de Lima desde 1540 y participó como traductor en las «negociaciones de paz» entre el gobierno español y el Inca Sayri Tupa.

3. Según Domínguez Faura (1998: 212) y Nowack (2002: 55-60) es probable que Betanzos mismo tomara parte consciente y activa en la manipulación de los testimonios de dichos informantes cuzqueños, favoreciendo sus propios intereses familiares.

junta», a «su acuerdo», a «su consulta». Debido a esta imprecisión de los informantes de Betanzos, denominaré a estos ámbitos de decisiones con el nombre de asambleas.

Con respecto a las asambleas, hay numerosas y encendidas controversias entre los especialistas andinos que niegan la existencia de una institución de esta naturaleza en el Imperio Inca.

Es ésta la opinión de Demetrio Ramos (1987: LXXII), que sostiene que Betanzos comprendió equivocadamente a sus informantes y «tradujo» las reuniones entre el Inca y los «caciques provinciales» (la aristocracia provinciana), como un «reflejo mental de las Cortes de Castilla» o como un «remedo de Cortes», es decir, fue una invención del cronista y no parte de la tradición oral.

También es ésta la opinión de John Murra (1975: 36) y Martti Pärssinen (1992: 257-259). Paso a citar a este último autor:

> The Myth of the Inca Council.
> The Inca king of the state was undoubtedly the supreme leader of the whole empire. On the other hand, according to many scholars, the Inca had appointed four apos (apocuna in plural) to the leadership of four suyus of the Inca realm who, together with the Inca King, formed the Supreme Council of Tawantinsuyu. [Karsten 1946: 122, 123-124; Rowe 1946: 263; Moore 1958: 66, 111-112; Mason 1978: 178.]
> However, we know extremely little about these supreme apos or more correctly, capac apos. Also, the information about the Supreme Council is extremely contradictory, and what the chroniclers tell about it sounds like the Supreme Council of Spanish Indies which resided in 16th century Spain.
> Some early sources like Quipocamayos, Las Casas, Cieza, Betanzos or Sarmiento, do not mention the Supreme Council as a special fixed institution although some of them actually speack about the Inca's advisors and even about «governors» of the suyus.
> The most common sources which mention the Council of four capac apos are Falcón, Murúa, Garcilaso and Cobo.
> […] our sources are extremely contradictory. Local sources do not mention the Supreme Council either, which is amazing if it was an important institution of the Inca realm.
> […] In general, it seems that the idea of a Supreme Council is too European to have been a real one. Probably MURRA is correct when he advised us to leave the whole idea as a invention of some chroniclers. [John V. MURRA (personal communication).]

Resumiendo, las críticas que estos especialistas sostienen para negar la existencia de un Consejo Supremo son las siguientes:

- Hay contradicciones en las pocas informaciones de que disponemos.
- Tal institución como la presentan los cronistas se parece demasiado, y por tanto sería una extrapolación de instituciones españolas del siglo XVI, como el Consejo Supremo de Indias o las Cortes de Castilla.
- No existe confirmación en las fuentes locales andinas de tal institución.

Si bien es cierto que los informantes de Betanzos no llamaron con un nombre específico a la institución que tomaba decisiones en la corte cuzqueña, también es cierto que nos dieron los suficientes ejemplos de reuniones de ese carácter, como para poder analizar su procedimiento, sus atribuciones y sus participantes.

Cuando analicé los datos contenidos en los ejemplos de tales reuniones encontré modalidades de decisiones, formas de acción, tipos de planificación y ejecución que difieren notablemente de las instituciones españolas del siglo XVI, más bien «suenan» propiamente andinas.

Por otro lado no toda información o institución que se parece a algo español, deja de ser andina o inca *per se*. Como ya lo ha demostrado Jan Szemiñski (1998), este postulado utilizado por algunos investigadores para la crítica de las fuentes no es un criterio suficiente para descartar de por sí informaciones contenidas en las crónicas de la tradición oral andina[4]. Cito a Szemiñski (1998: 3):

> Si el sol luce para todos y su representación no puede ser diagnóstica de lo andino, entonces **lo similar a lo español puede ser andino**.

Por tanto, el mismo hecho de que se mencione un consejo o asamblea no es prueba de su origen español o andino. Lo que me lleva a

4. Este «criterio metodológico» de que lo andino similar a lo español no puede ser considerado como algo andino es utilizado también por Duviols (1993: 11-126). Véase también con respecto a descartar dicho postulado metodológico a Flores Espinoza (2002: 586).

intentar buscar otros criterios más útiles para la investigación histórica. Como por ejemplo, especificar los componentes, estructura y modalidad de dichas asambleas, así como las reglas de reclutamiento de los participantes.

Asimismo, creo que la indefinición de los informantes de Betanzos con respecto a darle nombre a dicha institución e incluso la identidad específica de los participantes en la misma, fuera del Inca reinante y algunos hermanos y parientes muy cercanos, es una indefinición que intenta resaltar puramente los hechos de un particular linaje real (*panaka*) contenidos en los cantares y cuentos de la familia real de Ynga Yupangue (parientes de los informantes y del mismo Betanzos) y no los hechos y participación de otros linajes cuzqueños.

Pero a pesar de tales intenciones, vemos que el Inca y su linaje, permanentemente a lo largo del texto, consultaban, negociaban y acordaban con otros señores de la aristocracia cuzqueña y con señores de las aristocracias provincianas en el ámbito de las asambleas.

Para finalizar y en contraste con las críticas y recomendaciones de Ramos, Pärssinen y Murra, presento en este capítulo un modelo descriptivo del proceso de toma de decisiones de la organización laboral en la corte cuzqueña según las tradiciones orales conservadas en la crónica de Betanzos.

2. Modelo descriptivo del proceso de toma de decisiones laborales en la corte cuzqueña

Cada vez que en la crónica de Betanzos el Inca reinante «proponía» una tarea imperial, una construcción, una reforma religiosa, una prescripción ritual, sucesión real, acuerdo político o campaña militar, estos acontecimientos son relatados en un cuento que sigue el siguiente patrón:

- Preparación de la tarea.
- Desarrollo de la tarea.
- Finalización de la tarea.

Observé que cada realización o proyecto del gobierno cuzqueño involucraba procesos de decisión. Analicé setenta y ocho de estos

procesos decisivos. Los separé por temas y obtuve cinco diferentes grupos temáticos en los cuales las autoridades incas decidían posiciones a adoptar o tareas que efectuar:

A) Establecimiento y/o renegociación de relaciones políticas (22 ejemplos).
B) Campañas militares de defensa o expansión (19 ejemplos).
C) Construcción de infraestructura económica, asignación de contribuciones imperiales (15 ejemplos).
D) Establecimiento de leyes, prescripciones rituales, reformas religiosas (11 ejemplos).
E) Sucesiones y coronaciones del Inca (15 ejemplos).

Lo más interesante al internarme en el análisis de estos cinco grupos temáticos fue detectar que lo que describe la tradición oral en la crónica de Betanzos son dos fenómenos sociales bien concretos y de reciente interés por parte de los investigadores andinos, a saber: las negociaciones y acuerdos entre los grupos involucrados en dichos procesos de toma de decisiones y el consenso como modalidad de los mismos.

Los acuerdos y negociaciones que yo clasifiqué dentro de los grupos temáticos D (establecimiento de leyes, prescripciones rituales, reformas religiosas) y E (sucesiones y coronaciones del Inca), están brillantemente investigados y analizados en la obra del historiador polaco Mariusz Ziólkowski (1996) llamada *La guerra de los Wawqi. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la elite Inca, S. XV-XVI*.

Yo me dediqué especialmente a analizar los acuerdos y negociaciones que se daban en el ámbito de las prestaciones laborales que el Imperio Inca demandaba para la realización de toda empresa imperial y del establecimiento de relaciones laborales para futuras tareas imperiales.

Llamo empresa imperial a cualquier tarea de construcción de depósitos, caminos y puentes viales, reparto de tierras, acuerdo político, reedificación del Cuzco, acondicionamiento agrícola o campaña militar que el Inca «proponía», e involucraba el ruego o petición de la fuerza de trabajo por parte de la autoridad imperial, la realización de la misma y la consiguiente redistribución de bienes y mercedes pres-

tigiosas en retribución a las autoridades de los grupos que brindaron el apoyo laboral.

(Véase el Apéndice I, en p. 281, donde se especifican los ejemplos de los grupos temáticos A, B y C.)

Las negociaciones y acuerdos en las prestaciones laborables se llevaban a cabo, según los informantes de Betanzos, entre distintos niveles jerárquicos de autoridades.

Dicha jerarquía iba desde el Inca (representante supremo en la jerarquía social) y los «Señores del Cuzco» (representantes de la aristocracia cuzqueña), pasando por los «caciques» y «principales» (representantes de las aristocracias provincianas), hasta el nivel jerárquico inferior mencionado en la crónica, personificado por los «mayordomos» o «Llacta Camayo» de las comunidades provincianas.

Con respecto al consenso de los participantes en las asambleas, de los 78 casos que analicé en por lo menos 55 ejemplos, el consenso unánime de los participantes es explícito, en 5 casos se explicita que no se llegó a un consenso unánime, y en los 18 restantes el consenso unánime de los participantes no está revelado por la tradición oral conservada en la crónica de Betanzos.

Siguiendo con el análisis de los tres grupos temáticos que denominé A, B y C, en donde las autoridades incas tomaban decisiones en el ámbito de las prestaciones laborales observé que en los 57 casos que investigué (recuérdese que no tomé en cuenta los grupos D y E), había rasgos comunes y momentos claves que se repetían en los mismos, lo que me llevó a compararlos entre sí. Con la repetición y sucesión ordenada de estos momentos claves, construí un modelo descriptivo del proceso de toma de decisiones laborales en la corte cuzqueña, según las tradiciones orales de la crónica de Betanzos.

Cuando digo que trabajé con 57 ejemplos de la crónica, no quiero decir que en los 57 ejemplos se den todos los momentos claves y en un mismo orden. Hay ejemplos en donde algunos momentos claves no están especificados o el orden está levemente alterado.

También observé que hay un cambio de frecuencia, que va disminuyendo a medida que avanzamos en la lectura de la crónica, en la aparición de estos momentos claves. Lo que me llevó a preguntar si esa disminución en la mención y descripción de los momentos involucrados era una transformación en la institución de las asambleas, o más bien se trataba de que, ya sea los informantes y/o el cronista se

cansaron de contar el proceso cada vez y lo dieron por supuesto y explicado en los casos anteriores, sobre todo en los ejemplos referidos al reinado de Ynga Yupangue. Me inclino a pensar que se trata de esta segunda posibilidad, ya que de hecho en la crónica hay un ejemplo de asamblea hasta en el reinado de Mango Ynga en época colonial.

El modelo descriptivo que elaboré contiene 14 momentos claves, que paso a enumerar:

1. El Inca «se proponía» una tarea según información que disponía de antemano.
2. El Inca invitaba a los «Señores del Cuzco» a reunirse con él en una fecha estipulada y en un espacio físico estipulado.
3. El Inca recibía a los «Señores del Cuzco» y éstos le hacían su «acatamiento». Todos los participantes de la reunión se sentaban. (Entraban en la asamblea.)
4. El Inca exponía las características de la empresa a realizar y el tipo de prestaciones laborales que involucraba dicha tarea.
5. Los «Señores del Cuzco» pedían especificaciones sobre la tarea.
6. Se planificaba el desarrollo de la tarea.
7. Los «Señores del Cuzco» y el Inca acordaban en la realización de la tarea.
8. Los «Señores del Cuzco» enviaban mensajeros a las autoridades provinciales en demanda de las prestaciones de fuerza de trabajo requeridas, estipulando la fecha de reunión en el Cuzco. (Salían de la asamblea.)
9. En la fecha estipulada, el Inca invitaba a todos los «caciques y señores provinciales» ante su presencia, y junto con los «Señores del Cuzco» se los agasajaba. Se sentaban los presentes. (Entraban en la asamblea.)
10. Los «caciques provinciales» realizaban su acatamiento, sacrificios y ofrendas al Inca. El Inca les anunciaba la tarea a realizar. Ellos concordaban en realizarla unánimemente.
11. Los «Señores del Cuzco» junto con los «caciques provinciales» decidían el reparto de las cargas y obligaciones de cada grupo étnico en particular. (Salían de la asamblea.)
12. Se realizaba la tarea imperial.
13. Una vez concluida la faena, el Inca se reunía nuevamente con todos los «Señores del Cuzco» y los «caciques provinciales»

y ofrecía una fiesta de agradecimiento y despedida por haber contribuido a la misma, les entregaba regalos y mercedes prestigiosos. (Entraban en la asamblea.)

14. Los «caciques provinciales» y los «Señores del Cuzco» hacían su acatamiento al Inca, se despedían y regresaban a sus tierras y aposentos a «descansar». (Salían de la asamblea.)

Una vez que identifiqué por lo menos 14 momentos claves en los ejemplos considerados de procesos de toma de decisión laborales, los agrupé en tres etapas de la siguiente manera:

- Etapa de toma de decisiones y planeamientos para la realización de una tarea imperial. (Incluye los momentos claves del modelo descriptivo 1 al 8.)
- Etapa de evaluación de las fuerzas laborales disponibles, reparto de contribuciones y realización de la tarea imperial. (Incluye los momentos claves del modelo descriptivo 9 al 12.)
- Etapa de finalización de la tarea imperial con las consiguientes fiestas, sacrificios, ceremonias rituales y reparto de regalos y mercedes. (Incluye los momentos claves del modelo descriptivo 13 y 14.)

Las tres etapas aquí enumeradas y en ese orden sí aparecen en los ejemplos considerados.

En el siguiente apartado ejemplificaré y analizaré las huellas en la tradición oral de las negociaciones, acuerdos y consensos en lo que se refiere a las prestaciones de fuerza laborable en las tres etapas enumeradas.

3. Etapas del modelo descriptivo del proceso de toma de decisiones laborales en la corte cuzqueña

3.1. *Etapa de toma de decisiones y planeamientos para la realización de una tarea imperial (incluye los momentos claves del modelo descriptivo 1 al 8)*

Como ya dijimos, el Imperio Inca se caracterizó por la precisión en el manejo racional de los muy variados y complejos recursos natu-

rales y sociales de que dispuso para la creación de una economía agropecuaria eficiente y de vastas magnitudes (Earls 1976, 1986, 1991).

Precisamente, una de sus herramientas fundamentales fue el circuito informativo con que contó para manejar dichos recursos. Por un lado, estaba la infraestructura material de dicho circuito, comprendida por los caminos costeros y serranos, puentes y postas de correos, que se esparcían por todo el Imperio (una infraestructura de tal naturaleza y magnitud no existió en los siglos XV-XVI en otras partes). Además existían una serie de instituciones imperiales específicas que eran las encargadas de generar y transmitir las informaciones del circuito, como lo fueron los gobernadores y burócratas provinciales, el servicio de mensajeros entre postas (corredores muy bien entrenados), los inspectores estatales, los espías y la policía secreta.

Para la inteligibilidad de la información y la transmisión dentro del circuito informativo, el Imperio Inca se valió de la utilización de lenguas francas o generales como lo fueron algunos dialectos del quechua o el aymara. Por último, para la conservación y reutilización de las informaciones transmitidas en el circuito imperial empleó el sistema contable de los *khipu*.

Vale decir que el manejo racional del Imperio Inca se basaba en un circuito informativo eficaz, estable, confiable y rápido, por donde fluían distintas categorías de informaciones. Por un lado, informaciones inmediatas y telegráficas como por ejemplo de rebeliones, catástrofes naturales o buenas cosechas, por el otro, informaciones periódicas, con datos poblacionales, de reservas, estado de situación de las provincias, experimentos agropecuarios o migraciones.

El circuito informativo aquí descrito permitió al Imperio Inca tomar decisiones concretas y conformes a los datos recabados, como así mismo armar planes de acción adecuados a las posibilidades de las circunstancias[5]. Veamos un ejemplo que nos brinda la crónica de Betanzos:

> Lib. I. Cap. XX
>
> [...] e pasado este tiempo de los veinte años **tuvo nueva** [Ynga Yupangue] que delante de **Laracache** que es veintidos leguas del **Cuzco** hacia la

5. Con respecto a las variables comprendidas en este circuito informativo y a los cálculos de planificación que las autoridades imperiales hacían para organizar los distintos trabajos, véase D'Altroy (1992: 86) y, más recientemente, Jenkins (2001: 677-679).

provincia de los **Charcas** había una provincia y pueblo que se decía **Hatun Colla** y que en ella había un señor que se decía **Ruquicapana** al cual pueblo de **Hatun Colla** y señor ya nombrado eran sujetos y a él obedientes otros muy muchos señores que en torno de su pueblo eran a veinte leguas y a veinticinco y que ansi mismo se nombraba **Capac capaapoyndichori** que dice rey y solo señor hijo del sol y que era muy poderoso y que tenía gran poder de gente y que la tal gente era muy guerrera y belicosa **y como él tuviese esta nueva** holgóse mucho porque lo que él deseaba era ver que en su tiempo hubiese otro señor que tuviese la presunción del para irse a ver con él y con el tal probar sus fuerzas y poder **y como él tuviese esta nueva** después de haber pensado lo que en la tal jornada pensaba hacer **mandó que todos los señores del Cuzco se juntasen en su casa un cierto día porque tenía con ellos ciertas cosas que comunicar**...

Si consideramos en la cita precedente las informaciones indudablemente provenientes de la tradición oral, como lo son los nombres propios y el texto quechua, y descartamos las explicaciones o comentarios de Betanzos (aclaración de la localización de Laracache y la traducción del texto quechua), vemos el tipo de información con que el Inca ya contaba cuando llamaba a reunirse en la asamblea: existía en el pueblo de Hatun Colla un «capaapoyndychori» (*zapa apu inti churi*), es decir, un señor lo suficientemente poderoso con aspiraciones políticas y religiosas tales como para que el Inca quisiera probar su propia fuerza y poderío guerrero[6]. Basándose en ello, el circuito informativo brindaba información detallada sobre la capacidad y calidad bélica del enemigo.

Era tan importante el buen funcionamiento de este circuito informativo que los infractores a dicho circuito eran severamente castigados con un sistema punitivo, también bien específico por los informantes de Betanzos (Lib. I. Cap. XXII).

El pedido de ayuda laboral para la realización de una tarea «comenzaba» con la invitación de los «Señores del Cuzco» y/o de los «caciques provinciales» a los aposentos o casas del Inca, en una fecha determinada.

Cuando la tradición oral deja constancia del lugar de reunión de las asambleas, en los ejemplos considerados, el lugar físico descrito es

6. Sobre la necesaria reconfirmación ritual y periódica de los poderes del Inca en las guerras, véase el análisis de Ziólkowski (1996: 221- 251).

los «aposentos del Inca», o en su defecto, los aposentos de los que «invitan» a la asamblea. En otros ejemplos, dicho lugar físico fue la plaza central del Cuzco:

> Lib. I. Cap. XII
> [...] e como viese [Ynga Yupangue] que el edificio y reparación de las tales tierras iba a la larga y que según iban los reparos que los tales hacían [los señores del Cuzco en las tierras designadas a cada uno] y que era edificio que no se podría acabar tan ayna mandó que los **señores e caciques** que allí eran **se juntasen en su casa cierto día** y luego fueron juntos bien ansi como él lo mandó y siendo allí en sus casas díjoles que había gran necesidad que en la ciudad del Cuzco hubiese depósitos de todas comidas ansi de maiz como de ají e frijoles e choclos e chuño e quinua e carnes secas e todos los demás proveimientos e comidas curadas que ellos tienen... Ynga Yupangue mandó luego a aquellos señores del Cuzco que proveyesen allá en sus posadas juntamente con aquellos caciques los orejones que ansi habían de ir por los pueblos e provincias a juntar e traer las tales comidas e mantenimientos... y ansi **fueron los señores a sus posadas y hicieron allá su junta ellos e los caciques** e repartieron lo que cada provincia había de traer e contribuir...

El lugar de reunión de las asambleas de autoridades, como lo muestra la tradición oral en la cita que antecede, correspondía a los aposentos de los anfitriones, es decir, a los interesados en recibir la prestación laboral. Por tanto debían brindar y obsequiar hospitalidad en sus propias casas para luego «pedir» el apoyo a las provincias.

Además, la fijación de una fecha determinada para la reunión en las moradas de los que invitan nos da la pauta de la utilización de un calendario común a todo el territorio del Imperio (Lib. I. Cap. XVIII; Lib. I. Cap. XX).

En cuanto a la identidad de los participantes en dichas asambleas, como ya anticipé en la introducción de este capítulo, la información es calculadamente reservada, ya que el interés de los informantes y del propio cronista es resaltar los hechos de la familia real de Ynga Yupangue.

A pesar de ello, los que siempre y en toda decisión estaban presentes junto al Inca son los «Señores del Cuzco» pertenecientes a su familia pero también a otras familias y linajes reales (*ayllu* cuzqueños reales y no reales de orejones).

Numerosos trabajos eruditos –y entre ellos los de Tom Zuidema– han descrito la organización social y jerárquica del Cuzco, no es intención de esta obra discutir tan intrincado tema, sino mas bien, analizar qué funciones les asignaba la tradición oral aquí analizada y qué número de grupos sociales cuzqueños representaron.

Pienso que es importante el criterio del número de participantes dentro de las asambleas, ya que el consenso requerido para tomar decisiones laborales no podría haberse llevado a cabo si estos «Señores» hubiesen sido demasiados, pero tampoco, muy pocos.

Las negociaciones eran llevadas a cabo por los jefes o cabezas de linajes. Daré dos ejemplos con respecto a estos «Señores del Cuzco».

> Lib. I. Cap. XI
> [Se refiere a la construcción y sacralización del usnu solar, obelisco de piedra que representó a la divinidad solar, en la plaza del Cuzco.]
> [...] al poner que la piedra se puso en medio de la plaza del Cuzco hízose en ella un gran hoyo primero donde todos los de la ciudad chicos y grandes ofrecieron al sol las piezas de oro que les paresció y esto ofrecido cerraron el hoyo encima del cual hicieron y edificaron una pila de cantería de altor de medio estado y en la redondez de la pila enterraron unos bultos de oro de largor de un dedo y del mismo gordor cada uno y estos bulticos que ansi enterraron en torno de la pila antes que los metiesen debajo de tierra **hicieron dellos tantos escuadroncitos cuantos linajes había en la ciudad del Cuzco y con cada linaje un bulticos de aquellos que significasen el más principal de cada linaje de aquellos y estos escuadrones**... y este meter de estos bulticos ansi entorno della era un ofrescimiento que hacían al sol de la generación de los del Cuzco y de los linajes della desde que Mango Capa la había poblado hasta los que en aquel tiempo eran y puesta la piedra y los bulticos en la manera que habeis oído todos los de la ciudad le hicieron sacrificios...

La cita menciona que había linajes de la aristocracia inca desde los tiempos de la fundación de la ciudad; en esta tradición oral, dicha fundación es atribuida a Mango Capac. Cada linaje en particular fue representado por la ofrenda de un bulto pequeño de oro, pero es importante señalar la existencia de los «principales» de cada linaje cuzqueño, también detallada en dicha ofrenda a la divinidad solar.

Vale decir que hubo diversos linajes cuzqueños y en ellos una jerarquía máxima representada por estos «principales», lo que me

lleva a identificar esta jerarquía máxima dentro de los linajes cuzqueños con los «Señores del Cuzco» de las asambleas.

En la cita que sigue a continuación, los informantes de Betanzos nos dan la pauta del número de estos «Señores del Cuzco», ya que nos informan del casamiento del Inca con «otras veinte señoras hijas de aquellos principales de la ciudad». Lo interesante es que dichos informantes hicieron hincapié en que tomó mujeres tanto de los linajes de *hanan* Cuzco como de *hurin* Cuzco, es decir de todos los linajes cuzqueños.

El número de veinte «Señores del Cuzco» con voz y voto en las asambleas me parece algo que pudo ser «manejable» por parte del Inca, desde el punto de vista de los acuerdos a los que tenía que llegar con ellos, como veremos más adelante en este capítulo.

> Lib. I. Cap. XX
> [Luego de la conquista de los Soras, Ynga Yupangue queda en la ciudad del Cuzco.]
> [...] en este tiempo hubo en su mujer la que él tomara cuando tomó la borla dos hijos y al primero llamó Yamque Yupangue y al segundo Topa Ynga Yupangue y otro ansi mismo había habido en otras de sus mujeres al cual nombraron Capac Yupangue en el nacimiento de los cuales y de cada uno dellos hizo grandes fiestas y regocijos y sacrificios y ansi mismo en este tiempo **tomó por mujeres otras veinte señoras hijas de aquellos principales de la ciudad ansi de los de Huren Cuzco como los de Hanan Cuzco que dice el Cuzco abajo y el Cuzco arriba**...

Una vez que los «Señores del Cuzco» y/o los «caciques provinciales» se presentaban ante el Inca como sus invitados, realizaban el «acto del acatamiento» (lo reverenciaban mochándolo). Esto es, cualquier encuentro con el Inca revestía un momento ideológicamente fuerte, festivo y ritualizado, que significaba honrar a la jerarquía social mayor del Imperio, además de la divinidad, ya que éste, como hijo del Sol, la personificaba.

Los «Señores» le entregaban los presentes que traían y le hacían sacrificios por ser un ser sagrado (*waka*):

> Lib. I. Cap. XIII
> [...] e llegados que fueron [los caciques provinciales] a la ciudad del Cuzco hicieron su **acatamiento** al Ynga en esta manera porque ésta era la

usanza que se tenía cuando delante se vían que como delante del fuesen alzaban las manos e rostros al sol **haciéndoles sus mochas e acatamiento** e luego ansi mismo las hacían al Ynga ni más ni menos y las palabras que ansi le decían cuando ansi le saludaban eran que le decían: Ah hijo del Sol amoroso e amigable a los pobres esto hecho poníanle delante sus **presentes** que ansi le traían e luego le **sacrificaban** ciertas ovejas e corderos delante del con todo el respeto e acatamiento como a hijo del Sol y esto ansi hecho el Ynga los saludaba diciendo que fuesen bienvenidos e preguntándoles si venían buenos e si lo estaban ansi mismo en sus tierras...

Lib. I. Cap. XLVI
[...] llegáronse a él todos juntos [los Señores del Cuzco ante Guayna Capac] y después de le haber hecho el **acatamiento y ofrecídole los dones que llevaban** porque habrán de saber que Ynga Yupangue puso una constitución que ninguno por señor o señora que fuese no paresciese ante el señor con las manos vacías si no que cada vez que fuesen a le hacer acatamiento y verle o negociar con él algo que llevasen en las manos o alguna cosa que le ofrescer aunque fuese fruta o verdura o flores o pájaros u otras cosas ansi y esto mismo se hace hoy en día entre los señores y señoras en la ciudad del Cuzco...

En las dos citas precedentes, la tradición oral deja constancia del respeto, formalidad y sacralidad que significaba el presentarse ante el Inca y, de hecho, siempre había intercambio de saludos, sacrificios y circulación de bienes prestigiosos.

A continuación, cada uno tomaba el asiento que le correspondía como «Señor» participante en las asambleas, y se pasaba a la discusión:

Lib. I. Cap. XXXIX
[...] Topa Ynga Yupangue dio e hizo merced a su sobrino que fuese proveedor mayor del Cuzco de todo el ganado que el Cuzco tenía en toda la tierra... y visto por Yamque Yupangue la merced que le hacía su tío Topa Ynga Yupangue **levantóse de su silla y asiento que tenía de señor** y fuese a su tío y besóle en el carrillo en señal de amor y agradecimiento por la merced que le hacía y esto hecho tornóse a **sentar en su silla**...

El asiento que correspondía a los «Señores» que participaban en las asambleas, como consta en la cita anterior, nos confirma el origen andino de dicha institución.

Según José Luis Martínez Cereceda (1995: 69-79), la silla de la cita corresponde a la *tiyana* en quechua, uno de los atributos emblemáticos del poder político y de las divinidades en las sociedades andinas.

Conforme a dicho autor, el asiento tenía un efecto diferenciador en los Andes, el simple acto de sentarse en una silla y no el suelo como el resto de las personas, denotaba un estatus social superior, autoridad y ejercitación de un cargo.

Cito a Martínez Cereceda (1995: 73):

> Los españoles aceptaron rápidamente el uso de las tianas por parte de los kurakas, como uno de los emblemas de su cargo. Sin embargo, pronto fue reemplazada en cuanto insignia por la vara, mucho más española. **De allí que las menciones a un asiento, como emblema de un cargo nos parezcan más andinas que europeas**.

Si los participantes en dichas asambleas tuvieron una *tiyana*, esto demuestra por un lado el mando político de los mismos, y por el otro, la alta jerarquía de estos «Señores» (ya que se sentaban junto al Inca) y su carácter de *wakakuna* (divinidad, persona sagrada). Este último aspecto no muy europeo.

Asimismo, en las asambleas participaban otros funcionarios y aristócratas cuzqueños, como mensajeros, militares o científicos que brindaban información a los que tenían voz, silla y voto, es decir, a los «Señores del Cuzco» y al Inca (Lib. I. Cap. X; Lib. II Cap. XXII.).

A continuación el Inca exponía las características de la tarea a emprender, la información disponible y el tipo de prestaciones laborales que se requerirían. En algunos ejemplos la tradición oral también deja constancia del pedido de especificaciones por parte de los «Señores» presentes en las asambleas y luego se pasaba a planificar los pasos de la tarea y a designar a los responsables de la misma:

> Lib. I. Cap. XVIII
> Y ya que Ynga Yupangue se vido señor en la orden y manera que ya la tal historia os ha contado e que ya no tenía en que entender en edificio de la ciudad después de se haberse holgado con los suyos mandó que todos los señores del Cuzco y los demás caciques e principales se juntasen en la plaza los cuales ansi fueron juntos e siendo allí todos díjoles que él tenía noticia que en torno de aquella ciudad había mucha y muy gran cantidad de pueblos e provincias y para él que tenía fuerzas que era mal vivir con

> poco **que tenía pensado y ordenado de se partir de aquella ciudad** de allí en dos meses a buscar adquirir **e sujetar los tales pueblos e provincias a la ciudad del Cuzco**… para la cual jornada tenía **necesidad de cien mil hombres de guerra** que para aquellos **dos meses se los tuviese juntos** en aquella ciudad del Cuzco con sus armas y los demás proveimientos que necesarios les fuese para la tal jornada… mandándoles que **en sus tierras dejasen todo recaudo de principales e mayordomos los cuales tuviesen cuidado de hacer sembrar muchas e muy grandes sementeras** porque entendía que les sería menester según el tiempo que él tenía pensado de andar en la guerra…

En la cita precedente vemos que se planificaba la salida a la campaña militar, estipulando el tiempo de preparación y la cantidad de guerreros necesarios. Ahora bien, podemos preguntarnos qué significó el número «cien mil hombres de guerra» en ese contexto.

Por un lado, reunir semejante fuerza en el Cuzco debió conllevar ciertos problemas logísticos no sencillos, por el otro, sabemos que en los Estados europeos de los siglos XVI-XVII la movilización de soldados para el ataque no fue un reclutamiento total de la población, sino un reclutamiento parcial: un soldado de cada diez unidades domésticas. Por el momento no sabemos cuál fue la tasa de reclutamiento empleada por el Imperio Inca. Sin embargo, los números de 100.000 o 50.000 son utilizados muy frecuentemente en la tradición oral. A lo mejor se trata de una manera de expresar cantidades muy grandes de soldados, pero también existe la posibilidad de que esos números no expresen guerreros, sino rangos jerárquicos de las autoridades andinas (véase Pärssinen 1992: 382).

La organización de la tarea también incluía dejar estipulado y planificado el trabajo agrícola en las provincias, ya que se tenía en cuenta el tipo de aprovisionamientos y alimentos que se necesitarían, de acuerdo a la duración de dicha campaña y de acuerdo al calendario agrícola de siembras, cosechas y lluvias que había que coordinar con la salida de los campesinos-guerreros de las provincias (equilibrio de necesidades agrícolas imperiales y provinciales, siempre delicado y complejo en el ecosistema andino).

Así como se planificaban los pasos a tener en cuenta, también se nombraban los responsables máximos de la tarea, en la cita que prosigue, la responsabilidad de una campaña militar al Collasuyu recayó en dos «hijos» del Inca y en otros seis «Señores del Cuzco»:

> Lib. I. Cap. XXIII
> [Ynga Yupangue] [...] mandó juntar a los suyos a los cuales como fuesen juntos díjoles lo que tenía ansi pensado y ordenado y como quería enviar sus hijos e algunos de ellos que fuesen y conquistasen por la provincia de Collasuyo los cuales dijeron que eran bien lo ansi por él acordado que ellos estaban prestos e obedientes para hacer lo que ansi les mandase y **que nombrasen dellos los que habían de ir la tal jornada** y los señores de sus hijos en cuya compañía ellos habían de ir y luego el Ynga dijo que los que habían de ir la tal jornada de sus hijos que era Amaro Topa Ynga y Paucar Usno y los que dellos habían de ir que habían de ser seis señores y luego allí los señaló de los que allí en la junta eran e ansi mesmo nombró el número de la gente que habían de llevar que fueron cien mil hombres de guerra los cincuenta mil habían de ser de la provincia de Collasuyo y los otros cincuenta de los demás pueblos e provincias...

Prosiguiendo con los que denominé «momentos claves» de los procesos de decisión laboral en la corte cuzqueña, la tradición oral conservada en la obra de Betanzos deja constancia del consenso unánime de los participantes en las asambleas y éste fue un rasgo, a mi entender, fundamental y central de dicha institución. A continuación presento una pequeña cita que hace referencia a dicho fenómeno:

> Lib. I. Cap. XXIII
> [...] los cuales dijeron [los «señores del Cuzco] que **eran bien lo ansi por él acordado** que ellos estaban prestos e obedientes para hacer lo que ansi les mandase [el Ynga Yupangue]...

Para el corpus de los ejemplos con respecto a las asambleas y al consenso emitido en ellas, me remito al Apéndice I, en donde están citados todos los casos de consenso que se refieren a prestaciones de trabajo y contribuciones imperiales.

El revelamiento de esta modalidad consensuada en las asambleas incas, que se repite en todo el texto y con los distintos Incas que se suceden a lo largo del tiempo, me lleva a postular que, de hecho, el Inca reinante debió negociar en primer lugar con los grupos sociales que los «Señores del Cuzco» representaron. (Estas negociaciones no se limitaron sólo a los «Señores del Cuzco» sino que fueron llevadas paralelamente con las aristocracias provincianas, como explicaré más adelante.)

Las negociaciones previas debieron representar conversaciones con cada uno de estos «Señores del Cuzco» por separado, con intercambio de regalos, chicha, coca y promesas de futuras recompensaciones para su grupo social y allegados, a cambio de la ayuda laboral para la empresa que el Inca plantearía en la asamblea.

Lo que sostengo es, que todo este proceso previo de negociaciones con la aristocracia cuzqueña y los mecanismos que lo hicieron posible no están revelados por la tradición oral en el texto. La explicación que encuentro a esta «omisión» es que, para la experiencia de los informantes de Betanzos, el tener que negociar con otras familias y grupos sociales influyentes y poderosos fue algo tan obvio y cotidiano que no se vieron en la necesidad de conservar y transmitir comportamientos diarios de tal naturaleza, y prefirieron hacer hincapié en los resultados de las conversaciones y tratativas, es decir en los acuerdos a los que pudieron llegar el fundador y los descendientes de su linaje real (Ynga Yupangue).

Además, esa misma tradición oral es bien consistente con respecto a que el Inca fue la personificación del consenso, él lo construía, y su palabra una vez pronunciada públicamente en las asambleas era la palabra final, definitiva.

Ahora bien, si bien la tradición oral no consideró relevante apuntar dichas negociaciones específicas de cómo el Inca llegaba al consenso con los «Señores del Cuzco» y sus grupos de influencia, por otro lado, nos informa cómo debió proceder el buen gobernante Inca o el Señor que tuviera cargos designados por la corte cuzqueña, en donde sí se reconocen esta modalidad del consenso, las negociaciones y el «consejo» por parte de los «Señores del Cuzco» en los procesos de toma de decisiones.

Considerando que la siguiente cita viene a ser el «testamento político» que Ynga Yupangue legó a sus sucesores antes de morir, veamos qué principios y características para el buen gobierno le son atribuidos al fundador de dicho linaje real por los informantes de Betanzos:

> Lib. I. Cap. XXIX
> [Ynga Yupangue] [...] dijo a los señores que allí presentes estaban y a sus hijos que después de sus días se supiesen conservar y que para su buena conservación que hiciesen y se gobernasen en la manera siguiente **que en su pueblo y en los demás pueblos de toda la tierra que a sus gentes**

> **guardasen en justicia y que no consintiesen que entre los tales hubiesen discordia** que si alguno se le rebelase o de los señores del Cuzco hiciesen alguna traición el cual fuese Ynga que lo matasen… que cuando pudiesen hacer bien a los suyos y **darles de sus haciendas que siempre lo hiciesen y acostumbrasen** que **no consintiesen la ociosidad** en su pueblo y en los demás pueblos y provincias… que cuando **eligiesen Ynga o proveyesen algún cargo** a algún señor del pueblo mirasen **que el tal fuese hombre callado y no hablador** y **que cuando los tales señores estuviesen airados no proveyesen cosas sino con consejo** que **cuando estuviesen con gente de guerra sobre alguna provincia** no se parasen con ellos a decirles cosas feas sino que antes procurasen **hablarlos muy bien y amorosamente**… que **los señores del Cuzco con quien se debiesen de consejar fuesen los más ancianos y que dellos entendiesen que tenían mejores entendimientos y que más hubiesen andado en la guerra** y allí dijo a Yamque Yupangue que siempre hiciese que Topa Ynga Yupangue anduviese conquistando y sujetando tierras y provincias que como **anduviese** en esta manera **mientras fuese mancebo que vería más tierras y cosas de donde tuviese mejor entendimiento para cuando viniese a residir en su pueblo tuviese experiencia para regir y gobernar su pueblo y todo lo demás a él sujeto**… que cuando **batallar** pudiesen con sus enemigos que antes que la diesen **que mirasen primero como la debían de dar** aunque muy poderosos de gente fuesen para ella… que si hubiese **de dar cargo a alguno para regir y mandar en la república que mirasen primero de qué arte vivia en su casa** y cómo vivía en ella y qué ordenaba en la demás hacienda y granjería della y **que por allí verían si se le deberían de dar el tal cargo**…

El párrafo que cité es una parte de dicho «testamento». Ahora bien, ¿cuáles son los elementos que lo caracterizan como parte de la tradición oral inca, y lo diferencian de un testamento europeo cristiano de los siglos XV-XVI?

Precisamente, creo que la clave para dilucidar esto se encuentra en la primera frase atribuida al Inca: «que en su pueblo y en los demás pueblos de toda la tierra que a sus gentes guardasen en justicia y que no consintiesen que entre los tales hubiesen discordia…». Si analizamos los conceptos de justicia y discordia, según los datos que nos brinda el *Vocabulario* de Diego González Holguín (1952 [1609]: 91; 490; 551), encontramos dos conceptos que confirman el origen inca de la tradición, ya que apuntan a las nociones de «falta de conformidad», «prevención del mal» y «componer entre diferentes», es decir, negociar.

La tradición oral recalca que el «buen Inca» no debía consentir las divisiones dentro de su propio pueblo, es decir, prevenir desacuerdos y conflictos entre el grupo social inca, como asimismo en el resto del Imperio. El papel primordial asignado por los informantes al «buen Inca» fue el de mediador de los conflictos y asegurador de la justicia. Pero además de estas funciones mediadoras y legitimadoras del Inca, los informantes hacen hincapié en el hecho de que el buen gobernante era el que consultaba y se apoyaba en el «consejo» de los otros. Como consta en la cita, el «consejo» al Inca era brindado por los «Señores del Cuzco» más ancianos, aquellos de «mejores entendimientos». Esta cualidad se exigía a cualquiera que ejerciera un cargo en la burocracia imperial, aquellos con abundante y reconocida experiencia en los asuntos del gobierno y en las guerras (Lib. I. Cap. XXII).

Los viejos eran los encargados de ofrecer su información experimentada y estimada por tal. El Inca recababa dicha información, escuchaba, opinaba, discutía. Su tarea era detectar los posibles factores de desacuerdo, prevenir la división, hablar con unos y otros, seguir escuchando la opinión de los viejos y, de esta manera, crear el consenso que hiciera posible la toma de decisiones laborales y la planificación adecuada en las condiciones que se presentaban.

El consenso obtenido no era un consenso general de toda la sociedad, sino que era un equilibrio de consensos entre los viejos de la aristocracia cuzqueña que participaban en las asambleas y la propia opinión del Inca. Cuando se llegaba a tal equilibrio de opiniones, el Inca, como autoridad máxima pronunciaba «su palabra», la que a partir de ese momento, su pronunciamiento público, pasaba a ser la palabra del hijo del Sol, y por tanto inquebrantable, so pena de muerte.

Recuérdese que lo que intento reconstruir en este análisis es el esquema de procedimientos ideológico-normativos del linaje de Ynga Yupangue y que en la práctica pudieron haber ocurrido «cambios» o variaciones (léase retractación de la palabra del Inca, nuevos compromisos, revalorización de la situación política, perdonar los castigos)[7].

7. Con respecto a la reciprocidad negativa hay muy pocos ejemplos en la crónica de Betanzos, pero es de destacar que incluso en ellos el modelo que presento en este capitulo conserva las formas de la reciprocidad positiva. Véase Ziólkowski (1996: 334) para el análisis del error político de Guascar en la guerra contra Atahualpa, y del

También, como nos refieren los informantes, el Inca debía ser un «hombre callado y no hablador», es decir, mesurado, equilibrado y que supiese guardar secretos (Lib. I. Cap. VIII; Lib. I. Cap. XX; Lib. I. Cap. XLIV).

Debía ser experimentado y haber pasado por distintos entrenamientos militares y de responsabilidades en el gobierno, proceso que comenzaban los jóvenes orejones cuzqueños (Lib. I. Cap. XXIII).

No solo debía tener edad y experiencia, sino inteligencia, capacidad y habilidad en los asuntos públicos (Lib. I. Cap. XI; Lib. I. Cap. XXVII; Lib. I. Cap. XXXIX).

Por último, la tradición oral nos informa que, el buen gobernante inca debía comportarse como adulto y no como «mancebo». El mancebo era el joven que estaba en proceso de aprendizaje y adquisición de experiencias para el futuro.

Ahora bien, ¿el ser un «mancebo orejón» era simplemente ser un joven noble inca sin experiencia o además era el primer peldaño de responsabilidad y entrenamiento para el futuro dirigente inca?

Por los datos de los ejemplos que analicé me inclino a pensar que la segunda afirmación es la correcta[8].

Los «mancebos orejones» eran justamente los mensajeros que se enviaban con las órdenes del Inca a los burócratas imperiales y a los «caciques provinciales». Estos jóvenes debían saber guardar secretos y participar en las campañas militares: «anduviese en esta manera mientras fuese mancebo que vería más tierras y cosas de donde tuviese mejor entendimiento para cuando viniese a residir en su pueblo tuviese experiencia para regir y gobernar» (Lib. I. Cap. VII; Lib. I. Cap. XX; Lib. I. Cap. XXIII; Lib. I. Cap. XXXIX).

Pero, además, a través de los años, estos «mancebos» aprendices de buenos gobernantes incas, debían adquirir el «buen entendimiento», es decir, debían aprender a apoyarse en el «consejo» de los señores más ancianos. Debían aprender a escuchar opiniones y presiones diferentes, negociar las mismas y así llegar a obtener el consenso de

mismo autor pp. 236-239 para el conflicto de la rebelión de los Hurin-cuzcos y Guayna Capac.

8. Hernández Astete (2002: 592-593) sostiene una hipótesis parecida con respecto a los «capitanes», hijos de los reyes incas, descritos por el cronista andino don Felipe Guaman Poma.

los involucrados en la toma de decisiones y no decidir y gobernar sin el apoyo de los grupos de poder de la aristocracia cuzqueña (y a través de esta última, del apoyo de las aristocracias provincianas).

De allí, que en las dos citas que prosiguen, los informantes de Betanzos, pertenecientes al linaje de Ynga Yupangue y Atagualpa, acusen a Huascar, «hermano» y enemigo de este último, de ser un mal gobernante, al tomar decisiones y posesiones sin el consenso y acuerdo de los interesados. Por tanto, de comportarse de un modo que no corresponde al «buen Inca» y de manera reprochable:

> Lib. II. Cap. I
> Como fuese pasado el tiempo y días del ayuno en que **Guascar** estuvo para recibir la borla y el estado de Capac los señores del Cuzco que en aquella sazón estaban fueron al aposento do Guascar estaba y haciéndole su acatamiento como a tal señor pusiéronle la borla en la cabeza [este acto significaba la coronación del Inca]... **el cual como se viese señor** luego salió a la plaza y **mandó que luego fuesen quitadas las tierras de coca y maíz al sol y a los demás bultos de los señores que eran muertos y las de su padre Guayna Capac todas las cuales aplicó para sí** diciendo que el sol ni los muertos ni su padre que ya era muerto no comían y no comiendo que él las había menester **lo cual fue muy aborrecible a los señores y pesábales viendo sus principios de le haber consentido que fuese señor** el cual era muy vicioso en todos los vicios y más en la bebedez que muy pocos días había que no estuviese tomado y estando tomado de la embriaguez **hacía mil desatinos como mancebo** y muy liviano...

> Lib. I. Cap. XII
> [...] como viesen estas señoras [señoras aristócratas del Cuzco] que **el Guascar era mancebo y que desde su niñez tenía más experiencia en beber que en cosas de guerra** y que la gente que tenía era muy poca y supiesen la pujanza de los enemigos y sobre todo que **el Guascar no era acogido a consejo ni parescer y que por su mesmo juicio se gobernaba** no hicieron estas señoras yñacas caso de lo que el Guascar ni los demás señores les decían sino antes alcanzaban más su lloro e llanto...

Una fuente independiente con información de lo que significaba gobernar y obligación legal en la lengua quechua de principios del siglo XVII es el ya citado *Vocabulario* de Diego González Holguín (1609). Allí observamos claramente que el mismo tema quechua *kama + chi* (*camachi* en el *Vocabulario*) significaba gobernar, ordenar por

ley, ley y precepto, mandar, regir, pero al mismo tiempo, acordar, consultar entre muchos, resolución de una consulta, consejo acertado.

Los campos semánticos de dicho tema *kamachi* concuerdan con las informaciones que nos brinda la tradición oral conservada en la crónica de Betanzos, en donde las decisiones en el gobierno cuzqueño se tomaban acordadamente, con el consejo y consenso de los señores más ancianos participantes en las asambleas.

Cito los ejemplos de González Holguín:

(1989 [1609]: 385):
Acordar, o tomar acuerdo muchos consultar. *Camachinacuni*.
Acordado consejo, o cuerdo. *Camachinacusca*.
Acuerdo de Oydores, o consulta, o cabildo. *Camachinacuy*
Acuerdo o resolucion de la consulta. *Camachinacuscca*, o *Camachinacuypi ruraypacñiscca*.

(1989 [1609]: 459):
Consultar o hazer consulta. *Camachinacuni*.
Consultores. *Camachinacukcuna*.
Consulta. *Camachinacuy*.

(1989 [1609]: 534):
Gouernador juez. *Camachicuk apu*.
Gouernar, o ordenar a otro, o endereçar su vida. *Camachipuni michipuni cauçaynintam checcayachini yuya pucuni*.

(1989 [1609]: 604):
Obligar por ley. *Camachicuni camachiy huan manuchaycuni*
Obligado a ley. *Camachiscca*.

(1989 [1609]: 609-610):
Ordenar algo consultandolo. *Camachinacuni*.
Ordenar mandar poner ley. *Camachini*.

(1952 [1609]: 657):
Regir gouernar. *Camachicupuni michicupuni cauçaynintam checayachini*.

(1952 [1609]: 47):
Camachini camachicuni. Ordenar, o consultar, lo que se ha de mandar
Camachisca camachicusca. Ley y precepto y mandamiento, o ordenança.

Camachic camachicuc. Gouernador, o corregidor, o mandon, o el que manda, o el que rige.
Camachinacuni. Consultar tratar en cabildo, o concertar, o ventilar algo muchos entre si.

(1952 [1609]: 48):
Camachinacuy. El cabildo acuerdo o consulta.

Por otro lado, esta función mediadora y negociadora del Inca, como así también de las autoridades locales andinas, ha sido subrayada e investigada por José Luis Martínez Cereceda en su ya citado libro *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor* (1995: 174).

Este autor (1995: 134) llama la atención sobre otras acepciones del radical *tiya*, incluido en la palabra quechua *tiyana*, mencionadas en el *Vocabulario* de González Holguín, que vienen al caso. Además de silla, sentarse en un mueble y no en el suelo como atributo propio de las autoridades, *tiya* significa:

> [...] fundamentalmente «**sosegar el espíritu**» y «esperar como criado»: ambas hacen **referencia a una actitud que podríamos definir como ética; de reposo, de paciencia**. Que se remarca en el acto físico de sentarse y que sería así el complemento corporal de esa actitud que exige «aquietar el espíritu». Actitud que es también la necesaria para «habitar» o «morar» en un lugar, con una presencia que no implique contradicción o ruptura con su entorno.

Por último, podemos traer como ejemplo recientes investigaciones etnográficas, realizadas por la antropóloga peruana Hilda Araujo en la comunidad de Tupicocha (sierra de Lima), las cuales confirman que las decisiones laborales, la organización de los trabajos en las distintas zonas de producción de los diferentes pisos ecológicos y las dos asambleas generales anuales fijas (más las que se necesiten según las circunstancias), se realizan bajo el signo del consenso.

Los campesinos no toman decisiones unilateralmente, sino hasta lograr el consenso de todos los participantes en las reuniones: «y si éste no se logra, se posponen las decisiones hasta la próxima vez, hasta que se llegue al consenso» (comunicación personal, abril 1998).

Con esto no estoy afirmando que las asambleas de Tupicocha sean «descendientes o parientes» de las que se realizaron en la corte cuz-

queña de los incas, según los informantes de Betanzos; quiero más bien resaltar el hecho de que, en las condiciones ecológicas andinas, la solución de los problemas encuentra las mismas soluciones, es decir, utiliza los mismos patrones culturales tradicionales: las negociaciones y el consenso.

3.2. *Etapa de evaluación de las fuerzas laborales disponibles, reparto de contribuciones y realización de la tarea imperial (incluye los momentos claves del modelo descriptivo 9 al 12)*

Una vez concluidas las negociaciones con los grupos de poder de la aristocracia cuzqueña (a través del consenso obtenido con los «Señores del Cuzco» que representaban a estos grupos), y por tanto tomadas las decisiones pertinentes para realizar una tarea imperial, se enviaban mensajeros (orejones «mancebos»), en demanda de las prestaciones de fuerza laborable a las provincias.

Es importante recalcar que los mensajeros eran despachados por los «Señores del Cuzco» a cada sector del Tawantinsuyu. (Más adelante, en este mismo apartado, analizaré por qué era función de estos «Señores» el envío de los mensajeros a los «caciques provinciales».)

El pedido o «ruego» de prestaciones laborales a las provincias y a los cientos de grupos étnicos que conformaron el Imperio Inca involucraba otra esfera de negociaciones, negociaciones directas con los grupos de poder locales de cada provincia.

No es ésta la opinión de Demetrio Ramos, ya que en los estudios preliminares a la primera edición completa de la crónica de Betanzos (1987: LXXVI) sostiene:

> No se nos habla por Betanzos de los indios del común, a los que según cabe deducir, se los deja por lógica en un plano de servidumbre ciega, tal como a **los caciques** se les sitúa, **a pesar de esas *juntas* a las que se les ve acudir al Cuzco, llamados por el Inca, para prestar acatamiento a cuanto se dispone por él**. Mas todo, se conforma con aquella impresión de Karsten, quien caracterizó al Incario como un Estado Totalitario...

Sin embargo, volviendo al texto del cronista, lo que rescato de la tradición oral allí conservada, es precisamente el acuerdo concertado y las negociaciones con los «caciques provinciales».

El pedido o «ruego» de prestaciones laborales a los «caciques provinciales», además de ser ceremonialmente realizado y dentro de las tradicionales pautas de reciprocidad y redistribución andinas, era un pedido según las posibilidades demográficas, ecológicas, de capacitaciones técnico-laborales, sociales y políticas de los grupos étnicos y no una orden sin más del Inca, en donde se estipulaba la cuota e incluso la fecha de entrega de dichas prestaciones laborales.

La fecha de las prestaciones de ayuda se podía negociar, el reparto de las contribuciones se acordaba en cada tarea, e incluso los caciques se podían negar a brindar dicha ayuda.

Las autoridades cuzqueñas negociaban en cada oportunidad las relaciones laborales con los poderes locales en juego. Así, ambas partes, Imperio y provincias, defendían y propiciaban sus diferentes intereses.

Citaré ejemplos de lo sostenido en este párrafo.

> Lib. I. Cap. X
> [...] e los tales señores e caciques se fueron de allí derecho do Viracocha Ynga estaba e después de le haber hecho su debido acatamiento... le dijeron como Ynga Yupangue los enviaba allí a que viese en qué era servido que ellos le sirviesen e como Viracocha Ynga los viese delante de sí y tan gran multitud de señores y de tanto poder holgóse mucho dello **porque dellos tenía gran necesidad al presente para que le favoresciesen con algún tanto de su gente para edificar aquel pueblo que allí quería hacer** y díjoles que fuesen muy bien venidos e **levantóse de su asiento y abrazolos** a todos e tornose a sentar y **mandólos a todos que ansi se asentasen e mandó que sacasen mucha chicha e que les diesen a beber e luego les hizo sacar mucha cantidad de coca**... e Viracocha Ynga **les rogó** que por cuanto él quería allí en el peñol donde estaba edificar un pueblo que para ello **tenía necesidad de su ayuda e gente e que les rogaba que tuviesen por bien de darle aquel ayuda** a lo cual le respondieron aquellos señores que ellos habían venido allí para que él viese en lo que ellos le pudiesen hacer algún servicio...

El pedido de ayuda laboral para construir un pueblo nuevo, como consta en la cita precedente fue realizado dentro de un marco ritualizado, en donde cada parte desempeñaba su papel de acuerdo a las pautas de reciprocidad vigentes en los Andes. El Inca recibió a los «Señores del Cuzco» y a los «caciques provinciales», y les rogó su ayuda, asimismo los obsequió con abundante chicha y coca, dos ele-

mentos rituales imprescindibles y prestigiosos en toda reunión. Al comportarse de esa manera honraba la presencia de los invitados y reforzaba las relaciones político-laborales de los involucrados. Por otro lado, los «caciques» y «Señores» hacían el debido acatamiento y aceptaban dicha relación laboral al pronunciarse en favor de la tarea.

Ahora bien, los informantes de Betanzos nos relatan un caso en donde los «caciques provinciales» negaron dicha ayuda laboral al Inca, no porque el Inca no cumpliera con sus «obligaciones rituales de pedido», sino que dependió de la situación política particular en que fue realizado el pedido de la prestación laboral.

La situación política particular a que me refiero fue una guerra (la guerra contra los changas), es decir, fue un momento de crisis para el gobierno inca. Citaré el ejemplo en cuestión:

> Lib. I. Cap. VII
> [Los «caciques provinciales» le responden a Ynga Yupangue a su pedido de mano de obra guerrera para luchar contra los enemigos changas] [...] nos paresce que el poder de Uscovilca Changa que sobre él e sobre nos tiene que es mucho y muy grande y que como él no tenga más gente de a su persona y a sus compañeros y que el poder que ellos le podían dar y ayuda era ansi mesmo poco y **que no le podían socorrer**... más que lo que ellos harían era que como él buscase de alguna parte o por alguna via tuviese algún tanto de poder de gente que ellos ansi mismo estaban prestos de le ayudar...

Como vemos en la cita, los «caciques provinciales» evaluaron bien el tipo de alianza que les convenía y las fuerzas disponibles de cada uno en la guerra, y prometieron su posible ayuda de guerreros a condiciones previas que el Inca debía cumplir. Si bien se negaron a la prestación laboral, seguramente por el estado de crisis del gobierno inca, aunque no rompieron los lazos para futuros acuerdos.

El hecho de que se negociaran las prestaciones laborales entre el poder central y las provincias está permanentemente referido por la tradición oral que analizo. Otro ejemplo de dichas negociaciones es la cita que prosigue:

> Lib. I. Cap. XVIII
> [...] mandó que todos los señores de la ciudad del Cuzco y los demás caciques y principales se juntasen en la plaza los cuales ansi fueron juntos

e siendo allí todos díjoles que él tenía noticia que en torno de la ciudad del Cuzco había mucha y muy gran cantidad de pueblos e provincias y para él que tenía fuerzas que era mal vivir con poco **que tenía pensado y ordenado de se partir de aquella ciudad de allí en dos meses a buscar adquirir e sujetar los tales pueblos e provincias...** a lo cual le respondieron que **ellos estaban prestos de le dar la tal gente y servir con ella** y que ansi irían con sus personas que le rogaban que consigo los quisiese llevar **e que fuese su voluntad de les dar espacio de tres meses porque tenían necesidad del tal tiempo para hacer la tal junta** e Pachacuti Ynga Yupangue holgóse dello mandándoles que en sus tierras dejasen todo recaudo de principales e mayordomos los cuales tuviesen cuidado de hacer sembrar muchas e muy grandes sementeras porque entendía que les sería menester según el tiempo que él tenía pensado de andar en la guerra e luego les mandó que ansi se partiesen e que como llegasen a sus tierras e provincias **diesen la orden en hacer la tal junta para que viniese allí en fin de los tres meses...**

Si bien la «planificación del Inca» fue reunir una fuerza guerrera para la campaña militar en dos meses, los caciques consideraron escaso el tiempo y «pidieron», negociaron, otro mes. Finalmente se llegó al acuerdo de tres meses para reunir la gente necesaria. Vale decir que se tuvieron en cuenta las necesidades del calendario local y de alguna manera se lo coordinó con lo programado por las autoridades imperiales.

A continuación citaré otras variables que se tuvieron en cuenta para negociar con los poderes locales, además del período de tiempo.

Lib. I. Cap. XIX
[Ynga Yupangue negocia las contribuciones laborales con caciques recientemente incorporados al Tawantinsuyu, luego de la derrota de los señores soras] [...] los caciques le respondieron que ellos lo harían como se los mandaba pues eran sus vasallos pues les repartiese y mandase a cada uno dellos e señalase qué había de tributar y qué tanto y **el Ynga les mandó que le dijesen qué tenían en sus tierras y qué posibilidad alcanzaba cada uno y que le dijesen la verdad** porque él tenía ordenado de poner en cada provincia de cada uno de ellos un orejon señor natural del Cuzco a quien ellos y cada uno de ellos respetase en su tierra como a su persona el cual sabría lo que ansi cada uno tenía e poseía e **como él supiese que le había dicho mentira cualquiera dellos** que entendiese que **había de morir por ello...** dio y señaló a cada uno dellos memoria de lo

> que ansi había de traer e tributar a él y a la ciudad del Cuzco y **a unos mandó que tributasen maíz y a otros ovejas y otros ropa y otros oro y otros plata e ansi de las demás cosas dando e señalando a cada uno tributos moderados tales que sin dejación e molestia alguna los pudiesen dar**...

Vemos en la cita que los pedidos de contribuciones laborales por parte de las autoridades cuzqueñas a los «caciques provinciales», se renegociaron con cada uno. No se estipularon cuotas fijas de prestaciones iguales para todos, sino que, más bien, estas contribuciones fueron resultado de las negociaciones con esos mismos poderes locales y habiendo tenido en cuenta las condiciones ecológicas y demográficas de los grupos contribuyentes. (Otros ejemplos: Lib. I. Cap. XVI; Lib. I. Cap. XX; Lib. I. Cap. XXVI; Lib. I. Cap. XXXIV; Lib. I. Cap. XLIII.)

Además, el Imperio contaba con un aparato burocrático que controlaba el curso y cumplimiento de los acuerdos, como fue el caso de los gobernadores provinciales, descritos en la cita, más todo el resto de los componentes del circuito informativo, al que ya me referí anteriormente.

De esta manera, así como se establecían las negociaciones para las contribuciones laborales, el «cacique provincial» que rompiera dichas negociaciones unilateralmente (rebeldes o mentirosos), era considerado un criminal merecedor de la muerte, como también lo aclara la cita precedente. (Véase además Lib. I. Cap. XXII y Ziólkowski 1996: 242.)

Ahora bien, una vez pedida, negociada y obtenida la ayuda laboral de los grupos de las provincias por parte del poder central del Cuzco, los «caciques» llegaban a la capital con su gente en la fecha prevista y estipulada de antemano. Se presentaban ante el Inca y los «Señores del Cuzco» que los recibían y agasajaban con fiestas, banquetes y borracheras. Luego, los «caciques» realizaban la ceremonia del «acatamiento» con la consiguiente entrega de regalos y sacrificios al Inca.

Acto seguido, el Inca anunciaba públicamente ante todos los «caciques» la tarea por la que se los había llamado y éstos expresaban su consentimiento y buena voluntad de realizarla. Este anuncio del Inca, así como el consentimiento de los «caciques», era un acto formal en donde se expresaban públicamente los consensos y acuerdos que ya se habían negociado separadamente con cada uno de ellos

unos meses antes de la tarea, con el envío de los mensajeros cuzqueños a las provincias.

La cita a continuación revela este aspecto de las relaciones laborales:

> Lib. I. Cap. XIII
> [...] e llegados que fueron [los «caciques»] a la ciudad del Cuzco hicieron su **acatamiento al Ynga**... poníanle delante sus presentes que ansi le traían e luego le sacrificaban ciertas ovejas e corderos delante del con todo el respeto e acatamiento como a hijo del sol y esto ansi hecho el Ynga los saludaba diciendo que fuesen bienvenidos e preguntándoles si venían buenos e si lo estaban ansi mismo en sus tierras... **y después de se haber holgado con el Ynga e con los señores del Cuzco cinco días en sus fiestas e regocijos Ynga Yupangue les dijo lo que pensaba hacer** e como quería reparar e fortalecer aquellas veras de aquellos dos arroyos que por la ciudad pasaban contándoles el perjuicio que la ciudad de los tales arroyos recibía **y ellos dijeron que estaban prestos para hacer todo aquello que por él les fuese mandado**...

De hecho los encargados directos de organizar las relaciones laborales y llevar a cabo las negociaciones y acuerdos de las contribuciones imperiales con los «caciques provinciales», fueron los «Señores del Cuzco», mientras que el Inca fue ideológicamente el garantizador político y divino de dichas relaciones laborales y políticas.

La tradición oral es muy abundante en ejemplos que señalan el tipo de funciones que realizaron estos «Señores del Cuzco», de allí la importancia de sus opiniones, presiones y consensos. De allí también la tarea constante del Inca reinante de buscar el apoyo político y económico de estos «Señores del Cuzco».

Los informantes de Betanzos, si bien fueron «reservados» en cuanto a la identidad de los «Señores del Cuzco» y los grupos que ellos representaban, afortunadamente, no lo fueron con respecto a las funciones preponderantes que cumplieron en la administración y política del Imperio Inca.

Sencillamente fueron estos «Señores del Cuzco», a través de abundantes e intrincados lazos políticos y de parentesco, los que «dirigieron» las negociaciones con las aristocracias provincianas en lo que respecta a la producción de excedentes alimenticios y, asimismo, fueron los que dirigieron los ejércitos del Inca.

Pero entiéndase bien, así como el Inca no decidía sin «su consejo», estos «Señores orejones del Cuzco» tampoco podían decidir la organización laboral, el reparto de las tareas y las contribuciones imperiales sin los acuerdos y pactos con los «caciques provinciales».

La tradición oral menciona siempre, como paso previo a la realización de la tarea o salida a la campaña militar, el recuento de la ayuda laboral prestada. Esto, como apunté anteriormente, era de capital importancia como información para la planificación de las cargas y obligaciones de cada grupo de gente. El recuento lo realizaban los «Señores del Cuzco» junto con los «caciques provinciales». Los «caciques» eran los encargados y responsables directos de sus propios indios, vale decir que el control que tuvo el poder central cuzqueño sobre la fuerza laborable, fue indirecto. (Hay que remarcar que se trató de los indios que estaban bajo la administración de las autoridades locales tradicionales y en sus propias provincias, y no de otras categorías laborales de gente que fueron extraídas de sus grupos étnicos y que sí fueron directamente administrados por el poder central.)

En la cita que presento a continuación, los informantes de Betanzos revelan este control indirecto de la fuerza laborable:

> Lib. I. Cap. X
> [...] Ynga Yupangue **mandó a los tres sus buenos amigos** [«Señores del Cuzco»] **y a los demás caciques y señores** que en socorro e servicio habían venido que luego **juntasen la gente de guerra y que la sacasen a cierto campo cada uno con sus armas e que los contasen uno a uno** e siendo sacados e contados halláronse de número de **cien mil hombres de guerra** ...y ansi mandó Ynga Yupangue que fuesen **hechos cuatro escuadrones destas su gente mandando que cada cacique señor de los indios que allí eran fuese caudillo de su gente y ansi repartió por generales de los tres escuadrones a sus tres buenos amigos tomando para sí el uno de ellos** y proveídos todos ellos de las armas necesarias mandó marchar su campo en busca de sus enemigos...

Aquí vemos diversos niveles de administración laboral coordinada: el Inca en persona era el comandante general del ejército imperial, los «Señores del Cuzco» eran los generales y los «caciques provinciales» dirigían directamente a su gente (en la cita no se mencionan jerarquías aún menores, que seguramente las hubo).

Insistiré con otro ejemplo, en donde se visualiza bien esta coordinación y superposición de la administración laboral:

> Lib. I. Cap. XIII
> [...] mandó el Ynga que luego saliesen de la ciudad del Cuzco cierta suma de **orejones** los cuales fuesen por las tierras de aquellos señores que allí eran [«caciques provinciales» invitados en la ciudad del Cuzco] e **supiesen e le trajesen por cuenta qué suma había en las tales tierras e pueblos de mancebos solteros e mozas solteras mandando a los caciques e principales que enviasen a hacer saber a sus mayordomos llactacamayos que ellos llaman que aquella era su voluntad** e mandó que luego con toda brevedad les diesen la cuenta a los tales orejones de lo que ansi enviaba a saber... e habido por los orejones en los tales pueblos e provincias la cuenta e razón de su demanda volvieron a la ciudad del Cuzco... y entendido por el Ynga la cantidad de mancebos e mozas solteras que había en los tales pueblos e provincias **mandó a aquellos señores sus tres buenos amigos que luego se partiesen para los tales pueblos e provincias e que llevasen consigo todos los caciques e señores** que al presente allí eran con él **en presencia de los cuales en cada pueblo e provincia que llegasen casasen los mancebos de una provincia con las mozas solteras de la otra** e ansi fuesen haciendo por las tierras e subjeto de quellos señores caciques que con él eran para que creciesen e multiplicasen e tuviesen perpetua amistad deudo y hermandad los unos con los otros y esto ansi proveído el Ynga hizo muchas grandes mercedes a aquellos señores caciques dándoles muchas dádivas...

En el precedente ejemplo la tradición oral nos refiere otras instancias organizativas de la fuerza de trabajo (recuérdese que sólo realizaban prestaciones laborales al Imperio las personas casadas). En dicha cita encontramos la actuación coordinada de los siguientes niveles de administración laboral: los «Señores del Cuzco» («aquellos señores sus tres buenos amigos»), los orejones enviados a las provincias, los «caciques y principales provinciales» y una autoridad laboral local («mayordomo»), que se encontraba en la comunidad y manejaba directamente los cómputos demográficos de la población local.

La información demográfica obtenida en las comunidades provincianas volvía luego al Cuzco, seguramente en forma de *khipu*, aunque no sabemos si hubo algún otro medio de transmisión. De alguna manera debieron de estandarizar dicha información para que les fuera útil y práctica en la planificación de las tareas; tampoco sabemos

cómo resolvieron esto. Lo que sí queda claro en la crónica de Betanzos es que la guarda y manejo de los *khipu*, con información clave de todo tipo, fue una tarea conjunta de los dos poderes en juego: el central, representado por los «Señores del Cuzco», y el local, por los «caciques provinciales». En la cita precedente se nos habla del procesamiento de la información demográfica y en la siguiente, del procesamiento de la información ecológica y de los recursos económicos de las provincias:

> Lib. I. Cap. XIX
> [...] el Ynga les mandó que le dijesen qué tenían en sus tierras y qué posibilidad alcanzaba cada uno... luego **los caciques mandaron traer allí los quipos memorias que ellos tienen y ansi mesmo por pinturas lo que ansi tenían e poseían y del arte y suerte que era la tierra e provincia de cada uno** dellos y uno dijeron tener ganados otros grandes tierras de maiz e otros minas de oro y otros minas de plata e otros mucha madera y ansi de las demás cosas e menesteres todo... lo cual visto por el Ynga mandó llevar **los señores principales de la ciudad que ansi él tenía señalado que tuviesen cuenta y razón con los tales señores e caciques de lo que ansi traían y tributaban** e siendo allí mandó traer muchos cordeles de lana de diversos colores e tomando cada cacique por sí delante de aquellos señores del Cuzco e haciendo nudos en aquellos cordeles dio y señaló a cada uno dellos memoria de lo que ansi había de traer e tributar a él y a la ciudad del Cuzco... señalando a cada uno tributos moderados tales que sin dejación e molestia alguna los pudiesen dar mandando hacer **destos quipos e memorias dos uno que llevase el tal cacique e otro que quedase en poder de aquellos señores**...

Para otros ejemplos de contabilizar la ayuda laboral, control indirecto de la mano de obra y procesamiento de la información véase: Lib. I. Cap. XVIII; Lib. I. Cap. XX; Lib. I. Cap. XXXIV; Lib. I. Cap. XXXVIII; Lib. I. Cap. XLIII; Lib. II. Cap. XII; Lib. II. Cap. XXVIII.

El reparto de las prestaciones y contribuciones laborales para las tareas estatales fue también función conjunta de los mismos personajes recordados por la tradición oral: los «Señores del Cuzco» y los «caciques provinciales»: Lib. I. Cap. X; Lib. I. Cap. XII; Lib. I. Cap. XIII; Lib. I. Cap. XXXVIII; Lib. II. Cap. XXVIII.

Asimismo, los «Señores del Cuzco» y los «caciques provinciales» compartieron la función de almacenar las contribuciones de exceden-

tes alimenticios, de ropas y demás «mantenimientos» que entregaban las provincias en los depósitos imperiales del Cuzco, y por consiguiente de llevar sus cuentas, como consta en la siguiente cita:

> Lib. I. Cap. XIII
> [Ynga Yupangue dice a los «caciques provinciales» que entregan sus tributos en el Cuzco] [...] díjoles que diesen aquello que ansi traían a aquellos señores del Cuzco que allí estaban e ansi se salieron de donde el Ynga estaba y **ellos y aquellos señores del Cuzco fueron donde los depósitos eran y pusieron todo el mantenimiento que traían a recaudo**...

Ahora bien, si resumo todas las funciones con respecto a las relaciones laborales que la tradición oral conservada en Betanzos asignó a los «Señores del Cuzco», obtengo el siguiente listado:

- Enviar mensajeros orejones a las autoridades provinciales (Lib. I. Cap. XII; Lib. I. Cap. XX; Lib. I. Cap. XXXVII; Lib. I. Cap. XXXVIII; Lib. II. Cap. XXII).
- Organizar la mano de obra junto con los «caciques» (Lib. I. Cap. XII; Lib. I. Cap. XII; Lib. I. Cap. XVI; Lib. I. Cap. XXXVII; Lib. II. Cap. XXXVIII; Lib. I. Cap. XLIII; Lib. II. Cap. V; Lib. II. Cap. XXVIII).
- Encargarse de los excedentes que entran y salen de los depósitos del Cuzco (Lib. I. Cap. XIII; Lib. I. Cap. XIII).
- Encargarse de contabilizar y guardar los cómputos de las contribuciones laborales de las provincias (responsables de los *khipu* junto con los «caciques») (Lib. I. Cap. X; Lib. I. Cap. XIII; Lib. I. Cap. XIX; Lib. I. Cáp .XX; Lib. I. Cap. XXXIV; Lib. I. Cap. XXXVIII; Lib. I. Cap. XLIII; Lib. II. Cap. XII).
- Administrar de manera total y general los ganados imperiales y del Sol (Lib. I. Cap. XXI; Lib. I. Cap. XXXIX).
- Visitar las cuatro provincias del Tawantinsuyu (Lib. I. Cap. XL; Lib. I Cap. XLI; Lib. I. Cap. XLVII).
- Controlar las obras imperiales junto con el Inca (Lib. I. Cap. XI; Lib. I. Cap. XXXVIII; Lib. II. Cap. V).
- Encargarse de asuntos religiosos y rituales (Lib. I. Cap. XIII; Lib. I. Cap. XVII; Lib. II. Cap. XVIII).
- Dirigir como generales los ejércitos del Inca (Lib. I. Cap. X; Lib. I. Cap. XVIII; Lib. I. Cap. XXIII).

– Elegir al futuro Inca (Lib. I. Cap. VIII; Lib. I. Cap. XVII; Lib. I. Cap. XLVI).

Una vez enumerado este listado de funciones de los «Señores del Cuzco», y teniendo en cuenta dos fenómenos, a saber: que el número de los grupos étnicos que conformaron el Imperio Inca fue grande, y debió ser considerablemente mayor a medida que se expandió rápidamente en territorio andino (Lib. I. Cap. VI), y considerando, asimismo, el tipo de coordinación y planificación que caracterizaron la organización laboral inca, sostengo los siguientes postulados:

– En las asambleas del gobierno inca hubo una división espacial de funciones de los «Señores del Cuzco» y de los «caciques provinciales» relacionada con las prestaciones laborales.
– Esta división espacial de funciones fue, por lo menos, una división en cuatro sectores o *suyu* para la organización de la ciudad del Cuzco (Chinchaysuyu, Andesuyu, Collasuyu y Cuntisuyu) (y seguramente de manera simbólica para el resto del Imperio).
– Esta división espacial en cuatro sectores de organización laboral en la ciudad del Cuzco incluyó también a los grupos étnicos representados por los «caciques provinciales» respectivos.
– Evidentemente las aristocracias provinciales influyeron en las decisiones laborales tomadas en el Cuzco, justamente a través de sus relaciones y negociaciones directas con los «Señores del Cuzco».

De allí que los encargados de enviar mensajeros («orejones mancebos») a los «caciques provinciales» y a las autoridades imperiales residentes en las provincias fueran los «Señores del Cuzco» según esa misma división espacial, lo mismo que los encargados de almacenar en los depósitos lo entregado por los «caciques», o de visitar e inspeccionar el territorio de su competencia. (Véase las citas respectivas en el listado de funciones de los «Señores del Cuzco» más arriba.)

En resumen, en un eco-ambiente tan complejo y cambiante como el andino, sólo una administración laboral coordinada y negociada entre los diversos niveles de planificación laboral pudo hacer posible el grado de control y organización del espacio y de la energía humana que nos consta en la tradición oral conservada en Betanzos.

3.3. *Etapa de finalización de la tarea imperial, con las consiguientes fiestas, sacrificios, ceremonias rituales y reparto de regalos y mercedes (incluye los momentos claves del modelo descriptivo 13 y 14)*

Una vez finalizada la tarea imperial, el gobierno central, a través de la jerarquía social máxima y divina encarnada por el Inca, «devolvía», es decir, redistribuía asimétricamente, a los grupos étnicos y grupos de poder en general que aportaron la ayuda laboral con tareas de administración y burocracia, con intermediación en los cultos religiosos y con ayuda alimenticia en caso de desequilibrio ecológico.

La tradición oral conservada en la crónica de Betanzos es bien profusa en ejemplos de esta redistribución asimétrica; así, los «caciques provinciales» recibían bienes suntuosos con un alto grado de prestigio social y ritual, tales como tejidos finos y vestidos del propio Inca, ganado en pie, joyas de oro y plata, hojas de coca y chicha, esposas de los linajes reales, permiso especial para portar algún tipo de atavío que expresara jerarquía social (Lib. I. Cap. XII; Lib. I. Cap. XXIX; Lib. I. Cap. XXXVI; Lib. I. Cap. XXXIX; Lib. I. Cap. XL; Lib. I. Cap. X; Lib. I. Cap. X).

A su vez, el Inca y la aristocracia inca tomaban como esposas secundarias para sí a las mujeres parientes de estos mismos «caciques provinciales», o a sus hijos o hermanos como servidores en la corte cuzqueña. Creándose así una intrincada y extensa red de parentesco que recreaba alianzas y llevaba a complicadas negociaciones políticas que servían a la redistribución asimétrica imperial (Murra 1975: 145-170; Pease 1991: 54; Pärssinen 1992: 152-160).

Esta política de alianzas matrimoniales era absolutamente consciente y fue practicada sistemáticamente por el Imperio Inca, intentando revestir ideológicamente las relaciones laborales asimétricas con las provincias con unas relaciones de parentesco que obligaban socialmente a quienes las contraían. La cita siguiente es un ejemplo de esta política.

Lib. I. Cap. XXIX
[Ynga Yupangue] [...] hizo traer todas sus hijas allí delante de sí todas las cuales eran doncellas y como allí fuesen **diolas a los señores principales de la ciudad del Cuzco** que allí estaban por mujeres **y algunas dellas** mandó

que fuesen casadas con ciertos señores caciques principales de la tierra con el cual beneficio los trujo a más amor a su hijo Topa Ynga Yupangue y esto hecho repartió todos sus bienes como mejor le paresció...

Pero lo interesante de todo ello es que dicha redistribución asimétrica imperial, según los informantes de Betanzos, se realizaba también dentro del ámbito de las asambleas. Se trataba de un acto público con una carga simbólica muy fuerte, ya que era en presencia del Inca o de sus enviados especiales, y en presencia de todos los «caciques» merecedores de tales «mercedes», por prestarse a las contribuciones laborales «rogadas» por el Imperio.

En este tipo de asambleas se creaban y/o reafirmaban alianzas con los «Señores del Cuzco», sus parientes y allegados y con los «caciques provinciales». Estas alianzas devenían luego en futuras negociaciones y pactos de prestaciones laborales. Cumpliéndose, de esta manera, con la regla general andina, a saber: el que «da» tiene derecho luego a «pedir». En el ejemplo que presento a continuación vemos cómo los informantes hacen hincapié en que fue justo «devolver», por parte del poder central, la ayuda de las prestaciones laborales, pero a su vez, fue conveniente y necesario para mantener las buenas relaciones con las provincias:

Lib. I. Cap. XII
[...] acabadas todas de reparar [las veras de los dos arroyos del Cuzco] **Ynga Yupangue mandó juntar los caciques e señores que en todo lo ya dicho le habían hecho servicio e paresciéndole que era justo hacerles algunas mercedes e darles algún contentamiento e siendo ansi juntos dióles e repartióles muchas joyas de oro y plata** que mediante aquel tiempo que en la obra estivieron [*sic*] él había mandado labrar e ansi mismo les **dió cada dos vestidos de las ropas de su vestir e a cada uno** dellos **les dió unas señoras naturales del Cuzco y de su linaje para que fuesen cada una destas mujer principal del cacique** a quien ansi le habían dado e que los hijos que en las tales hubiesen fuesen herederos de los tales estados e señoríos que sus padres tuviesen fundándose Ynga Yupangue que por el deudo que con ellos **por esta vía había que nunca ninguno dellos en sus días se le rebelaría e que habría entre ellos e los de ciudad del Cuzco perpetua amistad y confederación** todo lo cual ansi hecho y visto por los caciques las grandes mercedes que les hacía todos se inclinaron a le besar los pies y le dar grandes gracias a los cuales mandó Inga Yupangue que se fuesen a descansar a sus tierras **y que dentro de un**

> **año volviesen a la ciudad del Cuzco e que mediante este tiempo cada uno dellos en sus tierras hiciesen sembrar muchas sementeras de todas comidas porque tenía que serían menester andando el tiempo e que les encomendaba que en sus tierras no hubiese ociosidad en los mancebos ni en las mujeres**... todo lo cual oído por los caciques dijeron que ansi lo harían e que él les decía lo que era bueno y ansi el Ynga los despidió y **ellos haciendo su acatamiento se salieron y se fueron para sus tierras**.

La entrega de «dádivas y mercedes» prestigiosas a las aristocracias tanto cuzqueñas como provincianas intentaban, además, asegurar cierta «*pax* Inca» (Lib. I. Cap. XXXVI; Lib. I. Cap. XXXIX).

De hecho, no siempre se logró mantener dicha *pax*, sobre todo en los momentos inmediatamente siguientes a la muerte del Inca reinante y la elección del sucesor, en donde, como nos relatan los informantes en la crónica, hubo rebeliones sangrientas y crisis políticas en la corte cuzqueña[9] (Lib. I. Cap. XXXIII; Lib. I. Cap. XXXIII; Lib. I. Cap. XXXIX; Lib. I. Cap. XLI; Ziólkowski 1996: 184).

Para más ejemplos de este tipo de asambleas de establecimiento y/o afianzamiento de relaciones políticas y laborales véase el Apéndice I, en p. 281.

Un aspecto que vale la pena mencionar, aunque no es mi intención desarrollar aquí, es el aspecto religioso-ritual de todos estos procesos decisivos con respecto al trabajo. El hecho de que la tradición oral mencione al Inca como hijo del Sol, a los «Señores del Cuzco» y al mismo Inca sentados en *tiyana*, como hemos analizado, en su condición de *waka* o seres sagrados, el peregrinaje de informaciones y de personas (mensajeros, «caciques», trabajadores-soldados) hacia el Cuzco y desde el Cuzco como centro imprescindible, nos dan ciertas pautas para pensar en la fuente religiosa de la autoridad inca. Vale decir que lo religioso y lo ritual fueron aspectos constitutivos de los procesos decisivos y ejecutivos laborales en la corte cuzqueña de los siglos XV-XVI.

Para finalizar quiero citar a Franklin Pease (1992a: 30-31), cuyas apreciaciones corroboran lo expuesto en este apartado.

9. Otra causa posible para las rebeliones, aunque no mencionada en la crónica, pudo haber sido el fenómeno de las hambrunas que sufriera la población, producto de crisis ecológicas.

> Así, la interdependencia de los curacas con el Inca, (ergo, con la de los grupos étnicos del Cuzco) se hallaba garantizada por una serie de convenios de redistribución negociada, que incluían la entrega de energía humana al poder central y la recepción de determinados bienes de la redistribución. Como se ha enfatizado demasiado la imagen de la expansión militar del Tahuantinsuyu –debido a que los cronistas hispánicos sólo entendían así la expansión– se ha dejado mucho tiempo de lado las propias sugerencias de las crónicas acerca de estos convenios.
> [...] **La redistribución en sí no excluye el conflicto, por cierto, pero admite diversas formas de consenso que la investigación debe abundar**.

4. Las asambleas

En el apartado anterior de este capítulo analicé las negociaciones y los acuerdos que el Imperio Inca llevaba cabo con los diferentes grupos de poder que lo conformaron e influyeron, con respecto a las relaciones político-laborales y con respecto a las prestaciones de trabajo, según la tradición oral conservada en la crónica de Betanzos.

Dicho análisis lo encaré en las tres etapas del modelo descriptivo de toma de decisiones laborales que elaboré:

- Etapa de toma de decisiones y planeamientos para la realización de una tarea imperial.
- Etapa de evaluación de las fuerzas laborales disponibles, reparto de contribuciones y realización de la tarea imperial.
- Etapa de finalización de la tarea imperial con las consiguientes fiestas, sacrificios, ceremonias rituales y reparto de regalos y mercedes.

Ahora bien, encuentro que en las tres etapas que consideré, las asambleas fueron el lugar físico, público y simbólico en donde se consumó el consenso de las negociaciones y convenios entre los distintos poderes políticos en juego de la organización laboral del Imperio Inca.

Por tanto, sostengo como hipótesis que hubo por lo menos tres tipos de asambleas en el ámbito del gobierno inca que se referían a las relaciones laborales y prestaciones de mano de obra, y que a cada etapa dentro del proceso de toma de decisiones laborales le correspondió un tipo de asamblea en el ceno de la corte cuzqueña.

A continuación describiré someramente cada tipo de asamblea.

1) El primer tipo de asamblea fue aquella en la que se confirmaban pública y ritualmente las decisiones acerca de qué tarea imperial realizar y en qué momento. Los encargados de decidir en ella fueron el Inca con los «Señores del Cuzco». (Evidentemente, por el tipo de relaciones que, como vimos, tenían los «Señores del Cuzco» con los «caciques provinciales», estos últimos debieron influir en tales decisiones.)
2) El segundo tipo de asamblea era en la que se confirmaba pública y ritualmente cómo se haría la tarea y quiénes la llevarían a cabo. Era ésta la instancia del reparto de los trabajos y coordinación de la energía laborable. Los encargados de decidir en ella fueron los «Señores del Cuzco», conjuntamente con los «caciques provinciales». El control y dirección directo de los trabajadores estaba en manos de los poderes locales provinciales («caciques», «principales», «mayordomos» y «maestros» en oficios), y no del poder central cuzqueño. Este último supervisaba y coordinaba las tareas simultáneamente con los niveles jerárquicos de decisión provinciales.
3) En el tercer tipo de asamblea se creaban y reafirmaban pública y ritualmente las relaciones político-laborales con los distintos grupos de poder que apoyaron la realización de las tareas imperiales. Era el momento de la redistribución pública y simbólica, en donde el Inca entregaba «dádivas y mercedes» a los «caciques provinciales». De esta manera se acuatizaban los lazos políticos y de parentesco que hacían posibles futuros pactos laborales.

Una vez elaborado un modelo descriptivo de toma de decisiones laborales, en donde se diferencian tres etapas y tres tipos de asambleas, cabe preguntarse por la fijación calendárica de dichos procesos de toma de decisiones laborales y de dichas asambleas.

Ziólkowski (1996: 228) aporta la hipótesis de que este tipo de obligaciones mutuas (las contribuciones de las prestaciones laborales aportadas por cada grupo de tributarios y la consiguiente redistribución), entre el Inca y los «caciques provinciales», nos pueden dar pistas para llegar a una cronología relativamente fidedigna de los procesos históricos acontecidos.

De hecho, sabemos que tanto el gobierno Inca como los grupos que prestaban contribuciones laborales compartían un mismo calendario solar: se estipulaban fechas exactas para celebración de las asambleas y la realización de los trabajos (Lib. I. Cap. XII; Lib. I. Cap. XX).

Incluso hay un capítulo de la crónica de Betanzos dedicado a la reorganización, por parte de Ynga Yupangue, del calendario agrícola y ritual del Imperio, capítulo intitulado como sigue:

> Lib. I. Cap. XV
> Que trata de cómo Ynga Yupangue señaló el año e los meses y les puso nombre y de las grandes idolatrías que constituyó en las fiestas que ansi ordenó que se hiciesen en los tales meses e de cómo **hizo relojes de sol por los cuales viesen los de la ciudad del Cuzco cuándo era tiempo de sembrar sus sementeras**.

Pero si bien los informantes de la tradición oral nos brindan datos sobre la utilización del calendario solar, no encontré informaciones que puedan aportar indicios respecto a la periodicidad y cronología de dichas asambleas, salvo el orden consecutivo de las tres etapas de planificación, realización y finalización, que ya apunté.

Evidentemente el pedido de las prestaciones de mano de obra por parte del Imperio debió coordinar un calendario agrícola común que considerase tanto las necesidades del Imperio como las necesidades de las etnias provinciales y debió compatibilizar la utilización de determinadas tecnologías agropecuarias.

5. Recapitulación

En este primer capítulo analicé cómo las autoridades incaicas tomaban decisiones gubernamentales con respecto a la organización laboral según las tradiciones orales conservadas en la crónica de Juan de Betanzos (1551).

Dicha crónica es una fuente que expresa la tradición oral de un linaje real cuzqueño en particular (el de Ynga Yupangue), y por ello el énfasis en cuanto a las funciones y relaciones laborales está puesto en el lado cuzqueño y en sus representantes. A pesar de ello, creo haber arribado, con el análisis de los 57 ejemplos que consideré, a los siguientes resultados:

- Según dicha tradición oral existió un procedimiento bastante minucioso de consultas y acuerdos para recabar información y tomar decisiones relacionadas al ámbito laboral en la corte cuzqueña. (Presenté un modelo en que se reconocen y suceden ordenadamente 14 «momentos claves».)
- Los ámbitos institucionales, públicos, rituales y físicos para tales decisiones laborales fueron lo que yo denominé asambleas, y en la crónica aparecen como «juntas», «consultas» y «acuerdos». (Describí tres tipos de asambleas político- laborales en el ámbito de la corte cuzqueña.)
  De acuerdo a la reconstrucción del vocabulario original de dicha tradición cuzqueña, las «juntas», «consultas» y «acuerdos» del texto en castellano podrían identificarse con el término quechua, utilizado en el siglo XVI, de *kamachinakuy*.
- Los participantes de las asambleas fueron descritos como los «más ancianos» y «de mejores entendimientos», los cuales logré identificar como los representantes de los grupos de poder (linajes cuzqueños) con mayor experiencia y habilidad política.
- Las relaciones laborales en el Imperio Inca fueron, según los informantes de Betanzos, el resultado de negociaciones, acuerdos y pactos entre los linajes incas y los «caciques provinciales».
  Así, la participación en las decisiones laborales de estos mismos «caciques provinciales» fue necesaria y efectiva junto con la de los «Señores del Cuzco».
- El trabajo fue coordinado, planificado y concertado en distintos niveles organizativos de menor a mayor grado.

En los capítulos siguientes se contrastará la perspectiva político-laboral de los informantes cuzqueños de Betanzos, en donde el énfasis está puesto en el consenso obtenido en las negociaciones laborales con los poderes provinciales, con la visión de los propios poderes provinciales, en donde probablemente la obtención de dicho consenso debió resultar más o menos conflictiva, más o menos beneficiosa para los mismos.

Además, comprobaremos si lo que describen los informantes del cronista en la *Suma y narración de los Incas*, fueron simplemente descripciones de recuerdos de decisiones importantes que dichos infor-

mantes quisieron resaltar o «adornos estilísticos» de la pluma de Betanzos, o bien si se trata de la descripción de un protocolo minucioso de procedimientos en la toma de decisiones laborales que deja constancia de una institución imperial inca.

Capítulo 2
Asambleas, negociaciones y autoridades locales básicas en las tradiciones orales del Manuscrito de Huarochirí

1. Introducción

La fuente analizada en el presente capitulo es *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*, ampliamente conocida por los investigadores como el Manuscrito de Huarochirí (1608-1609).

Es una fuente excepcional ya que es uno de los poquísimos documentos manuscritos en quechua del que disponemos para estas fechas (siglos XVI-XVII)[1], que nos relata rituales locales, creencias y tradiciones culturales de la provincia colonial de Huarochirí (actualmente en el departamento de Lima).

Se cree que fue narrada por miembros de una de las comunidades étnicas que formaron parte de dicha provincia colonial a principios del siglo XVII (la comunidad checa de San Damián).

Yo utilicé la versión del Manuscrito de Huarochirí paleografiada y traducida al castellano por Gerald Taylor (1987)[2], y sigo en mi investigación su forma de notación quechua y su signatura de los capítulos y oraciones.

1. Como ha mencionado Alan Durston (2003: 207-212), afortunadamente en los últimos años se han publicado otros pocos documentos escritos en quechua por indígenas del siglo XVII (cartas y peticiones), pero por ahora nada comparable a las dimensiones e importancia historiográfica del Manuscrito de Huarochirí.

2. La descripción, paleografía, traducción y edición de la fuente ha sido realizada por otros autores. Además de Taylor 1980 y 1987, véase Salomon y Urioste 1991, Arguedas y Duviols 1975 y más recientemente, la segunda versión castellana, revisada, de Taylor 1999.

Una vez presentado en el capítulo anterior el modelo de los informantes de Betanzos de cómo decidían sobre cuestiones laborales y políticas los cuzqueños, mis objetivos en el presente capítulo son los siguientes:

- Presentar un modelo de toma de decisiones en el ámbito comunitario del Perú de los últimos incas.
- Determinar quiénes eran los responsables de dichas decisiones políticas en el ámbito comunitario.
- Comparar dicho modelo comunitario con el modelo de decisiones laborales y asambleas incas (modelo de los informantes de Betanzos).

Me interesa investigar la jerarquía de rangos de decisión en el nivel más elemental de la organización del trabajo del Imperio Inca, es decir, en el ámbito de las comunidades andinas (*llaqtakuna*).

El concepto de comunidad o *llaqta* comprende la idea de un territorio discontinuo, en donde residen varios linajes emparentados (*ayllu*)[3], y la existencia de un centro ceremonial en donde son venerados todos los antepasados considerados comunes por los miembros. Dicho concepto no implica el tamaño de la comunidad, aunque sí puede involucrar jerarquías de centros ceremoniales (Szemiñski 1998: 3).

Para los fines de esta investigación, como ya expresé en la introducción de esta obra, utilizo el término autoridades locales básicas para referirme a las personas que llevaron a cabo la tarea de organizar la subsistencia alimenticia en el nivel de las comunidades locales que componían el Tawantinsuyu. Estas personas comprendieron a los jefes o autoridades que dirigieron las unidades de organización del trabajo más básicas.

En la fuente elegida encuentro que existen huellas de asambleas, negociaciones laborales y autoridades laborales básicas, pero esta vez desde la perspectiva de una tradición oral local y no de una tradición de origen cuzqueña como la apuntada por Juan de Betanzos.

3. La noción de linajes emparentados a que me refiero significa que los miembros de los *ayllu* describían sus relaciones mutuas en términos de parentesco, fuera éste real o ficticio. Véase Spalding (1984: 21-29).

Salvando las diferencias en cuanto a la magnitud política-administrativa[4], sostengo que, así como el Inca y su corte tuvieron que negociar en las decisiones laborales con los grupos de poder provinciales, las autoridades locales de la provincia de Huarochirí también tuvieron que hacerlo con sus respectivos grupos de parientes.

Entiéndase bien, no estoy argumentando que las dos entidades políticas tuvieran las mismas relaciones laborales, nada más lejos de mi intención; pretendo, más bien, analizar qué visión de la organización laboral conservó cada una de las tradiciones orales y tratar de explicar por qué las conservó.

En contraposición a algunos investigadores que desconfían de las informaciones derivadas de la tradición oral, yo parto del supuesto de que las tradiciones orales son interpretaciones propias de los mismos miembros locales que las narran y no interpretaciones ajenas a su cultura. De allí su importancia metodológica. (Véase Vansina 1985: 196-198, Nir 1999: 4, Lorandi 2002: 999.)

Por ello hago hincapié en priorizar y utilizar en la investigación histórica las informaciones originales de las tradiciones orales, como lo son todas las expresiones quechuas del Manuscrito.

La dificultad de crear un modelo de procedimientos de decisiones político-laborales en el ámbito comunitario para la época inca procede de que no contamos con protocolos ni descripciones puntualizadas de las actuaciones de las autoridades, sino con una serie de textos coloniales tempranos que, en el mejor de los casos, nos aportan huellas de la presencia y las formas de dichos procesos.

Éste es el caso del Manuscrito de Huarochirí, el cual aporta huellas de sus autoridades más pequeñas.

Como todos los mitos y cuentos, los relatos de Huarochirí tienen la función de brindar a los oyentes (hoy en día a los lectores) un mensaje ético y estético. Ofrecen una cosmovisión totalizadora, por ejemplo, de qué se consideraba lícito socialmente, cuáles comportamientos

4. La diferencia en cuanto a la magnitud política-administrativa, obviamente se refleja en el tipo de relaciones laborales de cada entidad y en cómo estas relaciones son recordadas. Por un lado, tenemos las relaciones del Imperio interpretadas por un linaje de su elite cuzqueña, por el otro, las relaciones laborales interpretadas por los habitantes de una provincia colonial. Véase Ziólkowski (1996: 13).

eran reprobables moralmente o cómo se reconocían las competencias entre los hombres y las divinidades.

Precisamente, de la forma en que fueron contados algunos cuentos del Manuscrito por sus narradores y del análisis de las expresiones originales utilizadas, más que de los valores morales, filosóficos e ideológicos que explícitamente deseaban propagar dichos cuentos, podemos extraer huellas de una estructura que subyace a los mismos (es «traída» con ellos). Así, de la secuencia que describen dichas huellas podemos inducir procesos decisivos laborales en las comunidades, aun sin ser ésta la intencionalidad de los contadores-redactores.

Los valores morales y filosóficos propagados en los cuentos pertenecen a un análisis que sobrepasa los objetivos de esta obra. En este sentido, este análisis es novedoso ya que es el primer intento de presentar parte de un modelo que documenta la presencia y formas de dichos procesos políticos y de sus participantes en el ámbito comunitario de la época precolonial[5].

2. Las asambleas de trabajo en el Manuscrito de Huarochirí

En el presente apartado examinaré los datos relativos a las negociaciones laborales y la presencia de reuniones para tal efecto narradas desde un punto de vista local.

En el vastísimo cúmulo de informaciones que nos brinda el Manuscrito de Huarochirí, encontré siete cuentos de reuniones en donde se negocian dichas relaciones, prestaciones e intercambios laborales. Siguiendo con el modelo propuesto, las denomino asambleas.

En los ejemplos que analicé, los encargados de llevar a cabo tales reuniones de consultas laborales son diferentes personajes: divinidades regionales o locales, hombres y mujeres comunes, autoridades políticas e incluso animales. Sin embargo, para el análisis que pro-

5. Como ya aclaré en la introducción de este libro, parto de la base de que la reconstrucción de los procesos decisivos es posible, ya que al momento de escribir los narradores (fines del XVI-principios del XVII) recordaban su pasado reciente y se referían a los ritos y costumbres anteriores a la conquista europea.

pongo lo importante es desentrañar sobre qué negociaban estos personajes y cómo lo hacían, y no cómo percibieron los habitantes de Huarochirí a sus autoridades o dioses. Así, me interesa investigar cómo los narradores describen el proceso de llegar o no llegar, dependiendo del conflicto en juego, a un acuerdo sobre las relaciones y recursos de producción.

Lo que aparece descrito por los narradores en los siete cuentos investigados es una reunión o junta de personajes (asamblea) que se sientan en un lugar específico y discuten sobre temas referentes a la reproducción de los grupos en su conjunto, como por ejemplo, establecer las obligaciones mutuas a través de los lazos de parentesco, aportar recursos para la guerra o distribuir las fuentes de agua.

Es interesante comprobar que la descripción que se obtiene concuerda ampliamente, a mi parecer, con el modelo de la toma de decisiones que describí para las consultas y asambleas cuzqueñas según la tradición apuntada por Juan de Betanzos.

Veamos los siguientes ejemplos (la notación pertenece a la cita correspondiente del Manuscrito de Huarochirí en su edición de Taylor 1987):

- La invitación del que propone el tema de la consulta (23: 7).
- El lugar físico de la consulta (2: 21-22; 23: 7-10).
- El envío de mensajeros (2: 20; 23: 7).
- La importancia del asiento de los invitados (2: 22; 23: 13; 30: 3-6; 31: 91).
- La consulta a cada participante de la asamblea y las discusiones entre los mismos (2: 22-24; 23: 14-20; 30: 3-17; 31: 87-95).
- El consenso o falta del mismo (2: 30; 6:47; 23:18-19; 30: 16-17; 31: 37-38; 31: 92-93; 31: 103-105; 31: 112-113).
- La planificación de las tareas (6: 44; 23: 19-27; 31: 136-141).
- La gratificación después de realizar la tarea (6:57-64; 23: 35-41; 30: 16-17).
- La importancia de los viejos experimentados y de los especialistas (31: 93).

También hay diferencias entre los dos modelos. El cuzqueño es más numeroso en ejemplos (57 de ellos), más detallado y hace hincapié en las negociaciones consensuadas a las que llega el linaje particu-

lar de Ynga Yupangue. Por su parte, en el modelo de Huarochirí, las asambleas laborales descritas son siete, los detalles son menores y el desacuerdo en las negociaciones más explícito.

A mi parecer, las diferencias tienen que ver con el tipo de portadores y narradores de las tradiciones orales. En el caso cuzqueño fueron nobles y altos burócratas imperiales incas, cuyas intenciones fueron resaltar y glorificar su propio linaje en particular y, además, contaron con todo un aparato burocrático y técnicas especializadas de memorización. En cambio, en el caso de Huarochirí, la dimensión administrativa es mucho más pequeña, se trata de portadores anónimos. Se cree posible que algunos de ellos fueran *kurakakuna* jóvenes de la provincia colonial de Huarochirí que actuaron como intérpretes para el clérigo español Francisco de Ávila en los procesos de extirpación de idolatrías en dicha provincia[6].

Además, los portadores no fueron contemporáneos al Imperio Inca. Las intenciones de los mismos parecieran ser las de recordar y dejar sentado por escrito costumbres religiosas y ritos locales de su entorno cercano y conocido (véase Nir 1999).

Sin embargo, y a pesar de dichas diferencias, las asambleas en ambos modelos son reuniones de asuntos laborales, en donde se discuten y reparten las obligaciones de cada grupo y se defienden los intereses y recursos vitales propios.

Como vimos, cuando reconstruí el modelo de toma de decisiones para la versión revelada por Betanzos, especifiqué con la ayuda del *Vocabulario* de González Holguín (1952 [1609]), que las decisiones laborales en el gobierno cuzqueño se tomaban acordadamente con el consejo de los señores más ancianos participantes en las asambleas. Busqué en dicho *Vocabulario* las expresiones quechuas de las palabras que utilizó Betanzos en su crónica, como «gobernar», «ordenar», «mandar», «consejo», «acordar» y «consultar». El resultado fue que el mismo tema quechua *kama* + *chi* (*camachi* en el *Vocabulario*) designaba los campos semánticos de los conceptos gobernar y consultar. Vale decir que para la experiencia de esos específicos portadores de tradiciones cuzqueñas, las negociaciones

6. Véase el completo e interesante ensayo sobre las circunstancias y posibles informantes del padre Francisco de Ávila en los procesos de extirpación de idolatrías del historiador Antonio Acosta (1987: 551- 616); y en especial las pp. 595-599.

y acuerdos fueron partes ineludibles de las relaciones y contratos de trabajo.

Ahora bien, en el caso del Manuscrito de Huarochirí, para nuestra fortuna, la fuente como ya apunté, está originalmente en quechua, de allí que las comparaciones, comprobaciones e identidades semánticas sean menos hipotéticas y, por tanto, mucho más fieles a los modelos lingüísticos y discursivos andinos.

Así, los términos quechuas originales utilizados y las situaciones descritas por los narradores de Huarochirí en los casos que investigué (y también a lo largo del Manuscrito), confirman la hipótesis de la reconstrucción lingüística y la similitud semántica que planteé para el caso cuzqueño.

También aparece el tema *kama* + *chi* en los ejemplos del Manuscrito de Huarochirí con el mismo sentido cuzqueño de decidir acordadamente (6: 45; 20: 12; 24: 13; 31: 114; 31: 126-127).

Y, además, encontramos en esos mismos ejemplos (y a lo largo del Manuscrito) descripciones en que otras expresiones como *rima* + *naku* (que significa «dialogar», «discutir»: 30: 16; 31: 92), *huñi* («acordar»: 31: 91; 31: 103), *huñu* («juntarse muchos»: 17: 14), *tantanakuy* («reunión o junta de muchos»: 2: 21), confirman mi proposición en cuanto a las decisiones acordadas de los problemas laborales, pero esta vez en el ámbito local.

Quiero hacer hincapié en que las negociaciones laborales del Manuscrito pueden llegar o no llegar al acuerdo y a la satisfacción del establecimiento de relaciones y obligaciones mutuas entre los grupos participantes; de hecho, hay evidencias de desacuerdo. Sin embargo, lo que me interesa remarcar es el procedimiento empleado en uno y otro caso, y éste sí es el mismo para ambos.

Evidentemente las negociaciones laborales en los Andes, como así también otro tipo de negociaciones y asambleas, no significaron repartir los recursos u obligaciones mutuas por partes iguales, sino más bien respetar las jerarquías sociales y políticas existentes en las relaciones de los grupos y actuar y recibir en los intercambios económicos de acuerdo a las mismas (Salomon 1991a: 20; Spalding 1984: 56-57). Eso es patente a lo largo del Manuscrito, por ejemplo en la organización del trabajo que realizan los grupos de parentesco: las tareas se repartían a cada uno de los *ayllu* que integraban una unidad mayor (por ejemplo el centro ceremonial de Llacsatambo); cada uno

recibía su turno para trabajar y se empezaba por los de mayor jerarquía (6: 47; 20: 12; 24: 49; 24: 118).

3. Análisis de los siete ejemplos de asambleas de trabajo en el Manuscrito de Huarochirí

En este apartado presentaré mis ejemplos y daré una posible interpretación.

Recuérdese que el ámbito ecológico de los mismos es la región de Huarochirí (sierra de Lima), la que fuera denominada provincia de Yauyo en el Imperio Inca, y cuyos narradores, a pesar de ser católicos, tienen interés en dejar constancia de las costumbres de sus antepasados andinos.

El procedimiento que sigo es el siguiente: primero numero el ejemplo, señalo el capítulo y las oraciones según la versión de Taylor (1987), expreso lo que a mi entender es el tema del mismo, resumo el ejemplo e interpreto el material. Las citas que hago en quechua son según la notación moderna presentada por Taylor (1987).

1) (2: 19-31) La *waka* Cahuillaca reúne a todas las otras *wakakuna* conocidas en Anchicocha para saber quién es el padre de su hijo.

Resumen

Cahuillaca manda llamar a todas las *wakakuna* conocidas.

Éstas aceptan y vienen vestidas de gala.

La reunión se hace en la morada de la divinidad que invita, es decir, en el lugar de la autoridad que tiene que pedir algo y por tanto debe agasajar a los invitados primero (Anchicocha).

Se sientan todas las *wakakuna*, Cuniraya Huiracocha se sienta a un lado vestido con harapos.

Cahuillaca pregunta la cuestión a cada uno.

Cahuillaca no le pregunta al que se sienta a un lado.

No se llega al establecimiento de relaciones ni al consenso.

Cahuillaca y su hijo se convierten en piedra.

Interpretación

El cuento trata de una asamblea de cierta área comunitaria religiosa. Lamentablemente no puedo determinar su tamaño, pero sabemos

que una *waka* manda llamar a través de mensajeros a los demás *wakakuna*. Se desprende de los vocablos quechuas utilizados por los narradores (*qayachi-qarikuna apukuna*) que se trata de personajes varones localizables en un espacio, es decir, *wakakuna* conocidos por la interesada, para desvelar la identidad del padre de su hijo. Esto es, Cahuillaca pretende desentrañar con quién tiene relaciones de parentesco y trabajo y por tanto establecer las obligaciones mutuas correspondientes. Ella interroga a todas las *wakakuna* sentadas en la asamblea; salvo a Cuniraya Huiracocha, que esta vestido inadecuadamente para la importancia de una *waka* y que, además, se sienta en el lugar de menor jerarquía del espacio específico de la negociación. Los narradores utilizan la expresión quechua *manyallapi tiyaku*, es decir, «sentarse en el lugar del extremo», el inferior jerárquicamente. Como ya analicé en el modelo cuzqueño, el sentarse en una asamblea es lo que da derecho a participar y opinar en ella. Por algún motivo, Cuniraya Huiracocha elige no participar directamente en la negociación en su condición de *waka*, a pesar de ser el padre que busca Cahuillaca, y decide presentarse como un *wakcha* (pobre, huérfano). Cahuillaca considera absolutamente inconveniente el contrato con una persona que aparece como un mendigo, es decir, que no tiene parientes que lo ayuden a trabajar y con los cuales mantener relaciones recíprocas. La *waka* hace una oposición entre *wakcha*, la expresión utilizada para Cuniraya Huiracocha y *sumaq* (bello, útil), la expresión utilizada para el resto de las *wakakuna*, ya que Cahuillaca desea un marido capaz de movilizar muchos parientes para el trabajo. Ante esta elección, Cahuillaca rechaza al candidato pobre, toma a su hijo y se va, convirtiéndose luego en piedra.

Es decir, Cahuillaca no llega al consenso y no establece relaciones laborales con el «verdadero» padre del niño[7].

2) (23: 1-45) El Inca Tupac Yupanqui consulta a todas las *wakakuna* conocidas y pide su ayuda para la guerra contra los alancumarca, caloncomarca y choquemarca.

7. Amnon Nir (2000: 43-48) hace una interpretación que difiere de la presentada aquí, según la cual, lo más importante en este relato es la valorización moral de la reciprocidad andina. Desde mi punto de vista, las dos interpretaciones se complementan.

Resumen

Hay comunidades rebeldes.

El Inca manda a llamar a todas las *wakakuna* conocidas con las que mantiene relaciones mutuas.

Las *wakakuna* aceptan y vienen.

La reunión se realiza en el Cuzco.

Vienen vestidas de gala.

Las *wakakuna* se sientan, Macahuisa, hijo de Pariacaca, se sienta a un lado.

El Inca pregunta a todas las *wakakuna*; nadie contesta para ofrecer la ayuda pedida.

El Inca amenaza con quemar a las *wakakuna* presentes por no contestar.

Pachacamac comienza a dar explicaciones de por qué no puede ayudarlo.

Solo Macahuisa contesta que ayudará al Inca.

Macahuisa y el Inca planifican la tarea, salen del Cuzco.

Macahuisa realiza la conquista.

Regresa al Cuzco.

El Inca negocia detalladamente las gratificaciones que dará a Macahuisa.

El Inca establece con Pariacaca, padre de Macahuisa, nuevas relaciones religiosas y rituales.

Interpretación

Como ya ha argumentado Amnon Nir (2000: 82-83), el Inca se dirige a los *llaqtakuna* y a éstos podemos identificarlos con los *kurakakuna*, representantes de los diversos grupos étnicos que constituían el Imperio. Es decir, lo que responden o no las *wakakuna* al Inca es, en definitiva, lo que dicen las autoridades locales en defensa de los intereses de sus propias comunidades.

Debido a las amenazas de destrucción del Inca a las *wakakuna* silenciosas, éste logra que Macahuisa, el hijo de Pariacaca, lo ayude a vencer a sus enemigos; es decir, hay una negociación y se llega a algún tipo de consenso. Otra posible explicación del silencio de todas las demás *wakakuna* a excepción de Macahuisa es la intención de los yauyo (el mayor grupo étnico de la región) de enfatizar cómo ellos negociaron con el Inca, mientras que los otros, los que se callaron, no lo hicieron.

Un dato importante que quiero subrayar es que la planificación de la tarea la realizan conjuntamente Macahuisa y el Inca, es decir, el poder provincial junto con el imperial, dato que coincide con el modelo que presenté para la versión de Betanzos.

No me extenderé más en este ejemplo ya que su análisis detallado ha sido realizado por Amnon Nir en el ensayo anteriormente citado.

3) (6: 25-64) La *waka* Pariacaca reúne a los animales para discutir el trazado de una acequia en la comunidad yunca de los cupara.

Resumen

Los cupara necesitan agrandar una acequia para que llegue más agua a sus chacras.

La *waka* Pariacaca ayudará a los cupara a cambio de acostarse con una mujer, Chuquisuso, miembro de dicha comunidad.

La *waka* Pariacaca manda llamar a los animales; éstos limpian y arreglan dicha acequia.

Los animales discuten entre todos quién será el primero en realizar el trazado de la acequia.

Habla cada uno, el zorro, que es el jefe; dice que él realizará primero la tarea.

El zorro comienza a trazar la acequia, pero se asusta y se cae.

Los animales eligen a la serpiente para seguir el trabajo.

Después de realizada la tarea de la acequia se procede a las gratificaciones: Pariacaca se acuesta con Chuquisuso.

Chuquisuso se convierte en piedra en la bocatoma de la acequia.

Interpretación

La asamblea propuesta por la *waka* Pariacaca puede interpretarse como una analogía de un jefe (*kuraka* en el Manuscrito) que reúne a su gente para decidir cómo realizar una tarea y quién será el responsable de la misma. En un principio, los participantes eligen a una autoridad y se equivocan, luego corrigen el error y eligen a otra más eficiente.

La expresión quechua utilizada para las discusiones previas a las labores que aparecen en el Manuscrito es: *kama* + *chi* + *naku* + *y*, el mismo tema quechua de mi hipótesis en las discusiones y negociaciones del caso cuzqueño.

En los Andes existen las asociaciones siguientes: trazar acequias, zigzag, serpiente. Vale decir que la serpiente sería la autoridad natural para dirigir una tarea como trazar una acequia, pero se ve que en la negociación previa, no sabemos bien por qué, se elige al zorro, que argumenta ser el jefe. El cuento refiere que no pudo finalizar exitosamente el trazado y que, por tanto, nuevamente se discute y se acuerda que debe seguir otra autoridad más competente: la serpiente, y ésta sí cumple con la tarea exitosamente debido a su especialización.

Cuando los narradores nos explican que el trazado de la acequia pasa por una altura más baja en el cerro, a causa de la caída inesperada del zorro y no por una altura mayor, nos están describiendo las características del terreno conocidas por su propia experiencia. Esa misma experiencia es la que le dice a los narradores de la tradición que el agua, cuando desciende de niveles superiores del cerro, baja más lentamente, llega más lejos, riega más tierras y, por tanto, es mucho más beneficiosa para las chacras de los cupara.

Esto concuerda con otra asociación cultural andina: a los zorros se los asocia como símbolos del cambio y, de hecho, se opera un cambio en el relato, ya que los cupara pasan a explotar una acequia más grande y con mayores posibilidades económicas.

Nuevamente encuentro similitudes con el caso de Betanzos, ya que en ambos modelos, la autoridad, cualquiera sea su rango, tiene que saber conducir, ser mesurada, debe mostrar capacidad profesional y experiencia.

4) (30: 1-27) Un hombre (*waka* Anchicara) de la comunidad de los allauca y una mujer (*waka* Huayllama) de la comunidad de los picoy discuten sobre la distribución del agua para sus respectivas comunidades.

Resumen

Anchicara se sienta en la laguna Porui, desde donde reciben agua las chacras de la comunidad de los allauca.

Huayllama, de la comunidad vecina de Picoy, llega y se sienta en la misma laguna.

Huayllama discute con Anchicara para recibir agua para sus propias chacras.

En un principio no hay demasiado arreglo entre ellos, pareciera que Huayllama no quiere negociar.

Por lo tanto, los hijos de Anchicara derivan el agua hacia otras pequeñas lagunitas para poder regar las chacras de los allauca.

La discusión entre ambos continúa.

Al finalizar dicha discusión y acordar el reparto del agua para cada comunidad se procede a la gratificación: se acuestan juntos.

Anchicara y Huayllama se convierten en piedra.

Interpretación

Éste es un ejemplo de un contrato consensuado, celebrado entre dos comunidades vecinas por la división del agua.

Aquí, en las discusiones previas al contrato, los narradores utilizan la expresión quechua *rima + naku + y* (cuyo significado es: discutir, hablar unos a otros, contrato matrimonial).

Es interesante constatar que los antropólogos cuzqueños Ricardo Valderrama y Carmen Escalante en su estudio de la comunidades de Yanque Hanansaya y Yanque Urinsaya, en el valle del río Colca, sobre los rituales en torno al riego, entre 1985 y 1988, describan también las discusiones previas a las tareas de limpieza y acondicionamiento del sistema de riego, citen la misma expresión. El término utilizado por los comuneros de Yanque es *rima + naku + y* (1988: 47- 52), en donde el reparto de las faenas se realiza con el acuerdo de todos los participantes. Con esta mención no sostengo que las negociaciones de trabajo en Yanque en la actualidad sean herederas directas de los comportamientos de los *ayllu* de Huarochirí, sino más bien que, como dije anteriormente, en el ámbito andino la sincronización del calendario agrícola utiliza procedimientos y modelos de cooperación parecidos.

Pierre Duviols, en su ensayo «Un Symbolisme Andin du Double: La Lithomorphose de L'Ancetre» (1977), postula que los personajes transformados en piedra, como en este caso, o en los anteriores de Cahuillaca (2: 19-26) y Chuquisuso (6: 44-64), pasan a representar antepasados, fundadores de un nuevo orden que perdurará.

Vemos, en nuestro ejemplo, que el contrato matrimonial entre Anchicara y Huayllama se lleva a cabo y luego se petrifican, lo que, en términos de Duviols, lleva a las nuevas relaciones de parentesco y obligaciones mutuas que fundan un nuevo período de colaboraciones y rivalidades entre las dos comunidades.

Además, el presente ejemplo podría simbolizar la situación ecológica de la región, en donde el agua representada por Anchicara es el elemento masculino que debe fecundar a Huayllama (su nombre podría significar tierra de pastos, la tierra seca en donde se encuentra la semilla [Szemiñski, mayo 2000, comunicación personal]).

5) (31: 55-100) La *waka* Collquiri de la comunidad de los concha y las autoridades de los yampilla discuten la aceptación del casamiento de la mujer Capyama (de la comunidad de los yampilla) con la *waka* Collquiri. A cambio de tal compromiso, esta *waka* les ofrece un acueducto subterráneo para sus chacras.

Resumen

Los padres y miembros del *ayllu* yampilla buscan a Capyama, una de sus parientes.

La encuentran en manos de Collquiri y piden su devolución inmediata.

Collquiri se disculpa ante los miembros de la comunidad yampilla e intenta negociar una retribución a posteriori.

A Collquiri le cuesta convencerlos.

Los miembros de la comunidad yampilla están sentados discutiendo; cada uno opina. Un hombre que llega tarde se sienta entre ellos y dice a la autoridad de los yampilla que acepte, en retribución de la aceptación del casamiento, un acueducto.

Siguen discutiendo detalladamente.

Entonces, el más viejo de los yampilla presentes en la asamblea se pronuncia por aceptar el acueducto.

Collquiri planifica en cuántos días entregará el acueducto a los yampilla.

Collquiri realiza la tarea, deja brotar un manantial con agua muy abundante justo encima de las chacras de los yampilla.

Interpretación

El cuento comienza con la *waka* Collquiri que rompe con las reglas establecidas de reciprocidad e intercambio de bienes, ya que toma a la mujer Capyama sin la negociación previa correspondiente. Por ello los parientes de la mujer lo llaman *suwa* (ladrón) y exigen su inmediata devolución a la comunidad de los yampilla. Ante la eviden-

cia y la falta cometida, Collquiri, de la comunidad de los concha, tiene que disculparse y enmendar las cosas para retomar la relación justa en los términos andinos de los narradores. Por tanto les ofrece varios bienes muy prestigiosos para esa sociedad, pero todos son discutidos en la asamblea y descartados. Hasta que Collquiri les ofrece un acueducto, es decir, el acceso abundante al bien más preciado (según se desprende de la lectura de todo el Manuscrito, según Spalding 1984: 14-14; 21-22) y el hombre «más anciano» (31: 93) hace público la aceptación y el acuerdo.

Aquí hay otra muestra de similitud con el modelo cuzqueño, al sostener ambas tradiciones orales la importancia de la palabra pública de los más ancianos.

Las negociaciones con Collquiri las llevan a cabo las autoridades más primarias, a mi entender, del *ayllu* de los yampilla, los que yo denominé en el comienzo de este capítulo autoridades locales básicas.

Los narradores utilizan el término *yayakuna* («padres, amos, señores») para estas autoridades locales. Ahora bien, es bastante problemático en el Manuscrito diferenciar con certeza los términos que los narradores pueden dar a un personaje por la jerarquía de su rango y los términos o títulos que les dan para honrarlos o como señal de respeto[8]. Sin embargo, y a pesar de la dificultad, creo haber diferenciado una categoría muy baja de autoridad, determinada por sus funciones.

[En un apartado posterior de este capítulo 2 me dedico a los niveles jerárquicos de las autoridades mencionadas en el Manuscrito y en especial al rango mínimo de los *yayakuna.*]

6) (31: 101-111) En la comunidad de los yampilla se discute el mal acuerdo a que llegaron con la *waka* Collquiri (la entrega del acueducto a cambio de Capyama como esposa), ya que el agua desborda e inunda sus propias chacras.

Resumen

El manantial entregado por la *waka* Collquiri a los yampilla tiene demasiada agua, desborda e inunda sus chacras y causa estragos económicos muy importantes.

8. Este problema metodológico también ha sido señalado por Ziólkowski (1996: 18).

Los yampilla se enojan con sus propias autoridades (*yayakuna*) por aceptar el trato inconveniente.

Los yampilla reclaman a Collquiri que disminuya la cantidad de agua para que no desborde la acequia.

Collquiri disminuye el agua. Se llega después de discusiones y correcciones al caudal adecuado de agua.

Se llega al consenso por parte de los yampilla y Collquiri (no así con los concha, que es de donde proceden las fuentes de agua para los yampilla).

Interpretación

Ésta es una asamblea en que los yampilla reclaman a sus propias autoridades para que corrijan y defiendan los intereses dañados de la comunidad por la inundación. A pesar de las rectificaciones y los gritos de reclamo a Collquiri, vemos que las relaciones de cooperación y la negociación concreta por el acueducto siguen en pie. Cuando las autoridades de los yampilla reclaman a Collquiri, lo denominan *masa* («cuñado»), lo que denota una relación de parentesco y una relación laboral en funcionamiento (antes del acuerdo lo habían llamado *suwa* [«ladrón»]), además, la mujer Capyama sigue siendo esposa de Collquiri y los yampilla siguen recibiendo agua, pero esta vez menos abundante y dañina para sus chacras.

7) (31: 112-114) En la comunidad de los concha se discute sobre el acuerdo insuficiente a que llegaron sus propias *wakakuna* Collquiri y Llacsamisa (*yaku kamayuq* o encargado del agua), ya que sus fuentes de agua se están secando debido al reparto de las mismas con los yampilla.

Resumen

La comunidad concha se queja y discute con sus autoridades y encargados del agua por el reparto de sus fuentes.

Incluso los miembros de la comunidad concha tiran a la laguna al responsable directo del agua.

La *waka* Collquiri decide intervenir.

Planifica la solución al conflicto del agua haciendo primero una obra material: la represa de Yansacocha y seguidamente, especializa y profesionaliza aún más al encargado del agua.

Collquiri dispone y organiza la mano de obra que construye la represa de agua de Yansacocha.

Luego, instruye detalladamente al encargado del agua para llevar el control de las reparticiones, fechas y niveles de agua adecuados para la represa de Yansacocha, así como para todo lo referente al culto local de la laguna.

Interpretación

Para comenzar se podría intentar descifrar el nombre, rango y funciones de la *waka* Collquiri.

El significado de su nombre podría ser, de acuerdo al *Vocabulario jacaru-castellano* de Belleza Castro, «*qullca*. s. montón de piedras» (1995: 149), por ello *Qullqiri* podría ser un topónimo o el nombre de una autoridad derivada de un topónimo, como, por ejemplo, un cerro y, por lo tanto, una *waka* o su representante.

Mi impresión es que se trata de un *kuraka* con influencia en el área de los concha, pero que al construir una acequia que también regará los terrenos de los yampilla también abarca a estos últimos.

Las relaciones y negociaciones las mantiene con ambas comunidades; además, su papel es de mediador, a él le reclaman y él intenta solucionar los problemas en cada una de las comunidades, y ésa es una de las características primordiales de la función del *kuraka* (Martínez Cereceda 1995: 174; Spalding 1984: 55).

Además, Collquiri tiene acceso a la mano de obra para construir la represa de Yansacocha y el *yaku kamayuq* o especialista del agua depende de su autoridad, ya que, quien le da las directivas para actuar es el mismo Collquiri.

Así, si bien la comunidad concha le reclama a Collquiri (el *kuraka*), es al encargado del agua a quien tiran a la laguna por su ineficacia. Pareciera que para la comunidad concha es más fácil violentarse con el especialista del agua, incluso siendo éste respetado por sus funciones rituales de *yañca*, que hacerlo con su *kuraka*, autoridad política sacralizada en los Andes (Martínez Cereceda 1995: 69-79)[9].

9. Mi interpretación acentúa más radicalmente lo propuesto por Taylor (1987: nota 113, p. 471) con respecto al personaje que tiran a la laguna. Dicho autor sostiene que podría ser la *waka* que representaba a Llacsamisa, el especialista del agua, y yo considero como factible hasta el uso de la violencia física con los ineficaces en cuestio-

Para finalizar, la negociación llega a algún tipo de consenso, ya que es evidente que se llega a sincronizar el calendario agrícola de ambas comunidades.

Al profesionalizar aún más al encargado del agua y al construir la represa, se determinan las cuotas que cada uno recibirá: por un lado no se cierra del todo el abastecimiento del agua para los terrenos de los yampilla, por el otro, se regula la apertura y el regado para las chacras de los concha.

Una vez analizada la muestra de mis ejemplos, el modelo descriptivo de asambleas laborales en el ámbito local para la tradición oral conservada en el Manuscrito de Huarochirí, es el siguiente:

1. Reunión de los miembros de las comunidades locales para la planificación de las soluciones a los problemas laborales o para la defensa de los recursos vitales del grupo local en un espacio concretamente determinado y delimitado.
2. Las autoridades locales, en representación de sus parientes, se sientan, discuten y negocian los asuntos pertinentes.
3. Se puede llegar o no al consenso en las negociaciones. Se puede incluso recurrir a la violencia en caso de falta de acuerdo.
4. Las autoridades, sea cual sea su rango, comienzan a actuar y dirigir los procesos productivos acordados, como resultado de las asambleas laborales.

4. Las autoridades locales básicas en el Manuscrito de Huarochirí

Karen Spalding ha presentado en su trabajo *Huarochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule* (1984: 46-57) una descripción de la administración política de la provincia colonial de Huarochirí.

Ella sostiene que dicha administración en época colonial se fundó sobre las bases de la división administrativa decimal inca, con casi

nes tan vitales. También mi interpretación contradice totalmente lo planteado por Salomon (1991a: 18), quien sostiene que este tipo de especialistas rituales del agua ejercía un poder casi dictatorial sobre algunos de los procesos productivos.

pocos cambios. Así, la unidad política colonial para la administración indígena más abarcadora (siglos XVI-XVIII, hasta el establecimiento del sistema de intendencias en 1783), fue la provincia. Ésta, a su vez, se subdividió en varios repartimientos, que a su vez fueron divididos en diversas *waranqa* (agrupamientos de 1.000 unidades domésticas), las cuales por último estaban conformadas por numerosos *ayllu*. Lo que señala la autora es que estas divisiones, en el período inca, no representaron límites geográficos continuos y específicos, sino más bien agrupamientos de miembros pertenecientes y descendientes de un antepasado común; lo que trajo muchos dolores de cabeza a los españoles, no acostumbrados a ese tipo de asentamientos discontinuos.

Spalding hace hincapié en que los lazos de parentesco y la cooperación entre parientes fueron primordiales y de real efectividad en los niveles administrativos inferiores (*pachaka*, *ayllu*), mientras que esos mismos lazos pasaban a ser más ficticios en las divisiones políticas de mayor jerarquía (*waranqa*, repartimiento, provincia), pero al parecer, con la misma efectividad para el trabajo y la reproducción de los grupos, a medida que la ideología y los rituales compartidos enfatizaban el origen común de todos, como los hijos de la *waka* Pariacaca, por ejemplo.

De allí la importancia del rol jugado por las autoridades políticas en todos los niveles, en cuanto a su capacidad de mediación y flexibilidad, sobre todo en los niveles mayores, donde la ficción era más patente, la cooperación más diluida y la competición entre los grupos miembros mucho más abierta. Cito a Karen Spalding (1984: 56-57):

> This society, on all levels, was a highly competitive one in which rank and prestige were important counters in the struggle for position. [...] wealth was measured more in what we think of as intangibles. The rank and status of lineage or ayllu within the larger community was something to be jealously guarded. It was ultimately a measure of security, the basis of a network of people who would respond to calls for assistance and support in the expectation of future return. In the larger communities, the component groups or ayllus were ranked in a hierarchy that determined the order of their participation in feasts, worships, or the division of spoils of war.

Spalding considera el nivel del *ayllu* como la unidad mínima de tributo encontrada en los documentos administrativos coloniales, y lo define como un nucleamiento de personas con acceso a tierras y

con derechos a recursos productivos, cooperando unos con otros debido a los lazos de parentesco común que los unen.

Mi intención en este apartado es revelar detalladamente los términos y expresiones en quechua de las autoridades que son nombradas por la tradición oral en el Manuscrito de Huarochirí.

Al igual que Spalding, encuentro una secuencia jerárquica de autoridades a las que correspondieron distintos niveles de responsabilidades en lo que a la organización laboral, religiosa y social se refiere.

Sin embargo, considero que mi clasificación de las autoridades en el nivel inferior de la comunidad resulta más específico que el de la citada autora.

La mayoría de los términos quechuas incluidos a continuación aparecen en mis siete ejemplos de asambleas laborales analizados anteriormente.

Comienzo la clasificación con una categoría que no pertenece estrictamente a las autoridades políticas, ya que es la unidad del grupo en su conjunto, pero que yo considero, de hecho, como una entidad general, con peso político, poder de discusión y poder de decisión en lo que hace al ámbito laboral. La secuencia es como sigue:

A) El grupo representado por todos sus integrantes (*llaqta*).
B) Las autoridades comunitarias (*llaqta*, centro ceremonial del grupo).
C) Las autoridades intercomunitarias (provincia inca de Yauyo).
D) Las autoridades imperiales (Imperio Inca).

A) El grupo representado por todos sus integrantes:

(6: 9) *llaqta huayquihusa yuncap llaqta* / (6: 18) *llaqtayuq runakuna* [los narradores se refieren a los miembros de la comunidad yunca denominada Huayquihusa].

(7: 6) *tukuy hinantin runakuna* [los narradores se refieren a todos los miembros de la comunidad yunca denominada Cupara].

(13: 9) *tukuy hinantin runakuna* [los narradores se refieren a todos los miembros de la comunidad de los mama].

(19: 7) *tukuy checakuna* [los narradores se refieren a todos los miembros de la comunidad de los checa].

(30: 26) *tukuy runakuna* [los narradores se refieren a todos los miembros de la comunidad de los allauca].

(31: 103) *tukuy runakuna / yampillakuna* [los narradores se refieren a todos los miembros de la comunidad de los yampilla].

(31: 54) *tukuy conchakuna / concha llaqtayuq runakuna* [los narradores se refieren a todos los miembros de la comunidad de los Concha].

B) Autoridades comunitarias:

(13: 54) *conchuri yaya machu* [«conchuri, padre, antepasado», así son denominadas las autoridades político-religiosas de las comunidades por las *wakakuna* Chaupiñamca y sus hermanas]. [Taylor (1987: 237) aclara que Conchuri puede referirse a un especialista ritual, a un héroe fundador, o a un dios.]

(20: 6) *yayaykuna aylluykuna* [«padres y miembros del ayllu», así son denominadas las autoridades y miembros del *ayllu* Alaysapta de los checas por una mujer de ese mismo *ayllu*]. [Obsérvese que, en este caso, se puede distinguir *yayakuna* como autoridades políticas, la expresión utilizada por el narrador en quechua denota claramente que no son el padre y la madre biológicos de la mujer, que se dice de otra manera en quechua.]

(20: 64) *wawqikuna yayakuna* [«hermanos, padres», así denomina a las autoridades locales y miembros de su comunidad un indio principal de la comunidad checa, hijo de un *kuraka*, en época colonial].

(31: 62) *warmi capyama* [«mujer llamada Capyama», los narradores denominan a una mujer de la comunidad de los yampilla].

(31: 86) *ancha uillca* [«diosa poderosa», así llama a la mujer Capyama un integrante de su propia comunidad].

(31: 88) / (31: 91) *yaya* [«padre», de esta manera denomina el *waka* Collquiri a la autoridad de los yampilla para negociar las relaciones de intercambio. Esto prueba que *yaya* es un título de autoridad y no una expresión honorífica entre los hablantes, ya que Collquiri, que es *waka*, y por tanto de más alta jerarquía, lo denomina de la misma manera que sus subordinados].

(31: 104) *masa* [«cuñado», una vez establecida la relación de intercambio recíproco, las autoridades de los yampilla denominan así a la *waka* Collquiri].

(31: 91) *yaya* [«padre», así denomina a la autoridad de los yampilla, un hombre de su misma comunidad].

(31: 104) *capyamap yayankuna* [«padres de Capyama», los narradores denominan a las autoridades de los yampilla en el caso de la negociación con la *waka* Collquiri. No se trata del padre y madre biológicos de Capyama, llamados de otra manera en quechua].

(31: 93) *yuyaqnin* [«el más anciano», se deriva de la raíz quechua *yuya* «pensar», el que más piensa, por extensión el de más experiencia. Así denominan los narradores al hombre de la comunidad de los yampilla, que participa en la negociación sobre las relaciones de intercambio y pronuncia públicamente el acuerdo de la misma].

(6: 47) *kuraka* [«jefe» se autodenomina el zorro para realizar el trazado de una acequia en la comunidad de los cupara. Considero que se trata de un jefe de un grupo de tareas de irrigación].

(13: 9) *kuraka y alcalde* [los narradores denominan a las autoridades en la comunidad de Mama en época colonial].

(19: 12) *checa kuraka* [los narradores denominan así a la autoridad checa de Llacsatambo, centro ceremonial de la reducción colonial de San Damián].

(20: 27) [checa] *kuraka* [los narradores denominan así a la autoridad checa en Llacsatambo, centro ceremonial de la reducción colonial de San Damián].

(20: 31) *kuraka huacça* [«jefe, especialista ritual», los narradores denominan así a la autoridad checa en Llacsatambo, centro ceremonial de la reducción colonial de San Damián y, de la misma manera, a su hijo (20: 35) *don xpistobal choquecassa*].

C) Autoridades intercomunitarias:

(31: 53) *waka collquiri* [los narradores denominan a una de las dos *wakakuna* que protegen y representan la laguna de Yansacocha en la comunidad de los concha]. [Evidentemente, tiene influencia en un área que, por lo menos, abarca las comunidades de los concha y los yampilla.]

(13: 22) *çaçicaya kuraka* [«jefe de los çaçicaya». Según una cita de Taylor, don Diego Chaucaguaman, jefe de una guaranga Caçicaya de la comunidad yunga de los chillaco.

(2: 19) *tukuy hinantin huacakuna villcakuna* / (2: 29) *tukuy llaqtahuacakuna* [los narradores se refieren a todas las *wakakuna* conocidas convocadas por la *waka* Cahuillaca en Anchicocha para desvelar la paternidad de su hijo].

(2: 22) *qarikuna apukuna* [«señores varones», así llama la *waka* Cahuillaca a las divinidades conocidas convocadas].

(23: 7) *tukuy hinantin llaqtakuna* / (23: 9) *tukuy llaqtakuna tukuy hinantin tauantinsuyu* / (23: 19) *huacakuna* [los narradores se refieren a todas las *wakakuna* conocidas convocadas por el Inca y llegadas a Haucaypata, Cuzco].

(23:14) *yayakuna huaca villcakuna* [«padres, divinidades», así se refiere el Inca a las *wakakuna* conocidos llegados a Haucaypata].

(5: 11) *ancha qapaq hatun apu* / (5: 28) *hatun apu* [«muy poderoso y gran señor», los narradores se refieren a una gran autoridad-dios de la región de Anchicocha].

(5: 23) *apu villca* [«señor, huillca», así es denominada la misma autoridad por el zorro que baja de las alturas].

(5: 40) *qapaq* [«poderoso, rico», así se denomina a sí mismo el pariente de la gran autoridad de Anchicocha, vale decir que tiene una jerarquía menor aunque aún es grande].

(7: 11) *apu* [«señor»; Taylor dice que probablemente se trata de don Sebastián Ninahuillca, cacique principal de Huarochirí y de toda la provincia (1987: 141)].

(23: 31) *hatun kuraka* [«jefe principal», los narradores se refieren probablemente al *kuraka* mayor de los rebeldes vencidos por la *waka* Macahuisa en favor del Inca].

D) Autoridades imperiales:

(14: 8) *ynga* [«Inca». Los narradores llaman así a la autoridad máxima del Tawantinsuyu].

(23: 18-19) *ynga inti* [«Inca sol», así llaman al Inca las *wakakuna* Pachacamac y Macahuisa].

(14: 29) *ñusta coya* [«reina», así denomina a su propia mujer el Inca]. [En la mayoría de los datos que se conocen sobre la Coya, ésta desempeñaba el papel de esposa principal del Inca. Para Mariusz Ziólkowski, además, era el ápice de un sistema paralelo de relaciones político-económicas en el Tawantinsuyu (1996: 177-214).]

La descripción de autoridades que realizó Spalding (1984) la reconstruyó basándose en documentos coloniales, de allí el esquema jerárquico de entidades cada vez más abarcadoras. Mi análisis, en cambio, examina la particular visión de una tradición oral local.

Pero, si bien en el ámbito de las autoridades locales básicas puede resultar enriquecedor mi punto de vista, con respecto a las autoridades que sobrepasan ese rango (niveles ínter-comunitario e imperial), sólo me permite describirlas muy superficialmente.

Constato que hubo jerarquías, pero la fuente me resulta insuficiente para poder ordenar o determinar las responsabilidades concretas de las mismas. El texto no enumera a todos los grupos de la zona, ni su organización o interdependencia de rangos. Por ejemplo, menciona a los *allawqa*, que significa «los de la derecha», pero no menciona quiénes fueron los de la izquierda o el centro. Esta imprecisión con respecto a las unidades administrativas y étnicas podría deberse a cierto grado de desestructuración a causa de la realidad colonial vivida por los narradores en la provincia de Huarochirí de principio del siglo XVII.

En el Manuscrito encontré otra categoría de personajes que yo denomino especialistas por el tipo de funciones que realizaron según dicha tradición oral.

Los especialistas existieron en todos estos niveles jerárquicos detallados, si bien las responsabilidades y el grado de control que llevaron a cabo de los recursos de los grupos no fueron de igual magnitud, como resulta obvio. Por ejemplo, un especialista del agua, no tenía las mismas responsabilidades, si estaba encargado de controlar la represa de Yansacocha, como en el ejemplo de la comunidad concha, que uno que estuviera encargado de un canal entre valles de 150 km de extensión.

En los ejemplos del Manuscrito predomina el especialista en el ámbito comunitario, pero también hay ejemplos de otros niveles.

Lo que sigue es la lista de los especialistas, tal como los describen los informantes en quechua.

(30: 23) *yaku tiyamuq* [los narradores denominan así a: «el que trae agua a las chacras de los allauca, el que se sienta en el agua», al encargado de la distribución del agua en la comunidad de los allauca, es decir un *yaku kamayuq*].

(31: 113) *yakukamayuq* [los narradores denominan así al encargado y especialista en la distribución del agua en la comunidad de los concha]. [Además sabemos por el texto que cumple las funciones de *yañca* o especialista ritual hereditario.]

(9: 35) *maestro yañca* / (10: 34) *yañca* [los narradores se refieren a los especialistas rituales de las comunidades, cuya función era hereditaria, del culto a la *waka* Pariacaca y su familia. Además eran astrónomos y conservaban los conocimientos secretos de cada comunidad en la que eran los intermediarios de las divinidades].

(20: 37) *upay machukuna* [los narradores se refieren como «viejos diabólicos», a los especialistas rituales de la comunidad checa de Llacsatambo en época colonial]. [En este caso es más dudoso si se trata de un título original andino o es un título de influencia cristiana.]

(23: 31) *sinchikuna* [«especialistas guerreros», son probablemente jefes militares locales]. [Taylor agrega que *sinchikuna* o tiranos son las autoridades locales de la época de las behetrías de las crónicas (1987: 345).]

(9: 30) *huacasa* o *huacsa* [los narradores se refieren a especialistas rituales cuya función es rotativa y anual del culto a la *waka* Pariacaca].

(5: 23) *amawtakuna* [«adivinos que hacen sortilegios», de esta manera denomina el zorro que desciende de las alturas del cerro Latausaco en la provincia de Anchicocha a los especialistas rituales, sabios y astrónomos].

(14: 13) *kamasqakuna* [los narradores denominan así a los animados por los dadores de fuerza vital, como por ejemplo la golondrina, el halcón o el cóndor. Taylor agrega: «lit. 'animado' = chamán, uno que por la facultad recibida de un ser poderoso que lo anima consigue realizar hazañas sobrenaturales; glosado en los léxicos coloniales por 'hechicero'» (1987: 245)].

(14: 8) *bruxokuna yacaqkuna* [así denomina a estos mismos *kamasqa* la *waka* Cuniraya].

(23: 35) *yanakuna* [«los que sirven». Los narradores llaman así a las personas entregadas por el Inca para el servicio de la *waka* Pariacaca].

De acuerdo a los ejemplos citados de especialistas y al contexto de sus funciones descritas en el Manuscrito observo que hay variedad de los mismos, con bastante claridad en cuanto a sus ocupaciones, obligaciones, saberes e incluso prerrogativas. Además, creo que es una categoría que depende directamente de las autoridades administrativas y políticas, es decir, los especialistas siempre están ligados a las distintas autoridades de diferentes rangos y jurisdicciones. En el Manuscrito son descritos con relación a las mismas: ya sea como dependientes y subordinados, ya sea como «contratados» o mandados llamar, para lo que necesite la autoridad correspondiente de sus actividades y servicios profesionales.

Las autoridades intercomunitarias tuvieron una relación mucho más compleja y una demanda mucho mayor de los mismos, debido a la magnitud de las relaciones laborales y a los procesos de producción en las que estuvieron involucradas (ejemplo de la *waka* Collquiri, 31: 113). Además, es de esperar que a medida que aumentó el aparato burocrático laboral en cuestión, tendieron a crearse nuevas situaciones que requirieron de especialistas mejor cualificados y con más amplias jurisdicciones.

(Lo mismo se podría plantear en el ámbito imperial, pero aumentado la magnitud administrativa y la complejidad de las responsabilidades delegadas en grados cada vez más burocratizados.)

5. Funciones y tareas realizadas por las autoridades locales básicas según el Manuscrito de Huarochirí

Ahora bien, teniendo especificados los distintos niveles de autoridades y los diversos especialistas por la tradición oral del Manuscrito, puedo pasar a la enumeración y análisis de las funciones de lo que denominé autoridades locales básicas y al tipo de tareas que se desarrollaron en el ámbito comunitario.

Lo que hay que resaltar en primera instancia es la relación estrechísima que unía al hombre andino con sus divinidades y ancestros. En un medio ecológico tan variado y complejo como el de los Andes la protección de éstos era indispensable para emprender cualquier tarea.

La autorreproducción del grupo local estaba basada en el respeto y veneración a las divinidades locales y en la reciprocidad mutua entre los miembros de la comunidad. Ningún campesino, grupo familiar o comunidad podía eludir los compromisos y responsabilidades para con sus divinidades y ancestros, ya que se arriesgaba a desequilibrar los intereses vitales del grupo.

De allí que las actividades agrícolas, pastoriles, industriales y sociales de cualquier tipo estuvieran regidas por una actividad religiosa-ritual muy formal, en un calendario específicamente pautado que las hacían beneficiosas y eficaces para el grupo local, respetando las enseñanzas y legados de los ancestros locales.

Por ello, cualquier actividad económica en la comunidad (*llaqta*) fue una actividad social y religiosa: el trazado del recorrido de una acequia, la limpieza de un canal o el tejido de una prenda. Del mismo modo, toda peregrinación, ofrenda o fiesta comunitaria fue una actividad económica bien planificada.

Considero que la categoría de los *yayakuna* (traducido por Taylor como «padres, amos, señores»; 20: 6; 20: 64; 31: 88; 31: 91; 31: 103; 31: 104) es la autoridad política más básica, en la tradición oral aquí analizada.

Los vemos actuando en el ámbito específico de la comunidad (*llaqta*), defendiendo los intereses de los linajes familiares miembros de la comunidad (*ayllu*), actuando conjuntamente con sus parientes, participando efectivamente en los procesos productivos, discutiendo y bregando por los recursos más inmediatos del grupo local para su desarrollo.

Con los datos de mis ejemplos con respecto a los *yayakuna* puedo esbozar como hipótesis de trabajo que éstos fueron los representantes de los ancestros de los linajes familiares (*ayllu*)[10] que conformaron la comunidad (*llaqta*).

Por ello creo que existieron varios *yayakuna* (de acuerdo al número de *ayllu* comprendidos en la comunidad).

Los *yayakuna* fueron las autoridades de la *llaqta*, seguramente los viejos experimentados, que de acuerdo a la tradición oral del Manus-

10. Para los informantes de Betanzos, los «Señores del Cuzco» fueron los representantes de los de ancestros los *ayllu* cuzqueños.

crito tuvieron las siguientes funciones[11] y capacidades: (20: 6; 31: 88; 31: 91; 31: 92; 31: 93; 31: 94; 31: 103; 31: 104; 31:141):

- Amplia experiencia en las labores agrícola-pastoriles.
- Conocimiento minucioso de los recursos de agua, chacras y rebaños de los *ayllu*.
- Responsables de la contabilización de los miembros de los *ayllu*, utilizando dichos registros para la planificación de las tareas (registro contable de cuerdas y nudos: manejo de *khipu*).
- Responsables de los *ayllu* en las negociaciones con sus superiores administrativos.
- Responsables de los *ayllu* en los acuerdos laborales.
- Responsables de los *ayllu* en la dirección y supervisión de las tareas.
- Fieles conservadores y transmisores de las tradiciones y costumbres laborales específicas de los *ayllu*.

Un buen ejemplo de la autoridad política de los viejos es el caso de la asamblea entre la *waka* Collquiri de la comunidad de los concha y los *yayakuna* de los yamplilla (31: 86-95). En dicha asamblea, como se recordará del ejemplo 5, se negocia con respecto a aceptar o no el acueducto que les ofrece Collquiri a los yampilla a cambio de obtener a Capyama por esposa.

En la reunión están discutiendo los personajes mencionados, llega retrasado otro hombre de la misma comunidad yampilla, se sienta entre ellos y opina a favor de la propuesta. Yo supongo que este hombre que se retrasa es otro *yaya*, cuya opinión es lo suficientemente importante como para tenerla en cuenta. Finalmente la aprobación y el acuerdo definitivo lo hace público (31: 95) «el más anciano de ellos»: *chaysi yuyaqnin rimarimuspa*, dicen los narradores en el Manuscrito.

Es decir, este hombre anciano quizás fuera uno de los *yayakuna* presentes, a lo mejor, una subcategoría interna, ya que los narradores hacen la diferencia entre los *yayakuna* y el *yuyaqnin*, y a este

11. Con respecto al estatus espiritual y a las funciones rituales correspondientes a los *yayakuna* no quedan muy explicitadas por la tradición oral del Manuscrito, sin embargo, hay huellas de ello en 20: 6; 21: 41; 31: 141.

último le asignan el papel de la declaración pública, que pareciera tener mayor peso por el hecho de que la pronuncia un viejo experimentado.

Esta situación en donde se respeta ampliamente la opinión de los viejos experimentados, es semejante a los datos del modelo cuzqueño presentado para la versión de Betanzos.

Con respecto a las funciones de los *yayakuna* ya hice mención al registro y conservación de los *khipu* de la comunidad (registro contable de cuerdas y nudos).

En el Manuscrito hay un ejemplo (31: 141) en donde consta la utilización de los *khipu*. Se trata de una tarea grupal (cerrar la represa de Yansacocha), en donde participan todos los integrantes de la comunidad concha. Cuando terminan de reunirse todos y de realizar las ofrendas correspondientes, se procede a contar a los ausentes, y entonces sí rezan, beben chicha y mastican coca.

Ahora bien, para contar a los ausentes, hay que saber quiénes son, es decir, tener registros específicos al día, para saber a quién multar y de qué manera. Yo supongo que ese tipo de funciones contables las llevaban a cabo los *yayakuna*[12].

Para finalizar con respecto a los *yayakuna*, pareciera que la descripción de las relaciones entre las autoridades locales y sus dependientes o subordinados que utilizan los narradores del Manuscrito es un modelo basado en la nomenclatura de un sistema de parentesco. Además del vocablo *yaya*, «padre», recuérdese la mención de *masa*, «cuñado» (31: 101-105); así como otras menciones a *wawqi*, «hermano», que supongo tienen que ver con los equivalentes en rango (20: 64).

A continuación presento una categorización general de las tareas efectuadas en el ámbito de la anteriormente provincia de Yauyo del Imperio Inca, según los portadores de las tradiciones orales del Manuscrito.

12. Mi hipótesis, puede cotejarse con la información que nos brinda otro cronista andino, don Felipe Guaman Poma de Ayala (194 [196]-234 [236]) que también atribuye el manejo de los *khipu* comunitarios a los viejos y viejas exceptuados del tributo imperial.

El análisis particularizado de los datos de Guaman Poma lo realizaré en el próximo capítulo.

Obtuve siete tipos de tareas diferentes dentro del ámbito comunitario, cuyas autoridades, recién descritas, fueron las supervisoras, y en donde intervinieron distintos especialistas[13].

Los criterios que utilicé, para dividir las tareas y presentar la tabla 1 corresponden a la fuente analizada, y son cuatro:

1. El rango de autoridad y especialista involucrado en la tarea, vale decir cuál de los niveles mencionados arriba fue el encargado de realizar la tarea: el comunitario, el intercomunitario o el imperial.
2. La función del *ayllu* involucrado: se refiere a si la tarea fue realizada por turnos de los distintos *ayllu* de la comunidad o fue ejecutada por un *ayllu* hereditario que se especializó en dicha tarea.
3. La periodicidad de la tarea: se refiere a si la tarea fue de carácter excepcional o fue una tarea periódica anual.
4. La finalidad de la tarea: se refiere a qué tipo de tarea se trató, si fue de irrigación, agrícola o de tipo ritual.

Paso a ejemplificar las tareas laborales descritas en el Manuscrito de Huarochirí.

Tareas comunitarias, por turnos de *ayllu* y excepcionales

Irrigación

- El trazado de un canal en la comunidad de los cupara (6: 44).
- Construcción de las pequeñas represas de agua Lliuyacocha y Tutacocha en la comunidad de los allauca (30: 10-15).
- Construcción de un muro de contención para represar el agua en la comunidad de los concha (31: 114-117).

Ritual

- Preparación del santuario de la *waka* Llocllayhuancupa, hijo de la *waka* Pachacamac, en la comunidad de los checa (20: 11).
- Construcción de un *usno* para embellecer el santuario de la *waka* Llocllayhuancupa en la comunidad de los checa (20: 18).

13. Con respecto a las tareas intercomunitarias e imperiales, vuelvo a insistir en la dificultad de especificar el rango de sus autoridades y de allí también, la dificultad de poder analizar cómo fueron organizadas este tipo de tareas.

- Atribución de nombres de *ayllu*, *waka*, chacras y casas expropiados a los yuncas, a los hijos de Tutayquire en la comunidad de los checa (24: 44-56).
- Ritual en honor a cada persona muerta de la comunidad checa (28: 5-20).

Tareas comunitarias, por turnos de *ayllu* y rotación anual

Irrigación

- Limpieza y mantenimiento de acequias en la comunidad de los cupara (7: 6).
- Limpieza de la acequia en la comunidad de los allauca (30: 26).
- Cerrar las bocatomas de la laguna de Yansacocha en la comunidad de los concha (31: 120-128; 31: 135-143).
- Soltar el agua represada en la laguna de Yansacocha en la época adecuada en la comunidad de los concha (31: 144-147).

Agrícola

- Cultivar una chacra especial en homenaje y servicio de la *waka* Macahuisa en la comunidad de los quinti (19: 21-22).
- Cultivar maíz para servir a las *wakakuna* Yansacocha y Collquiri en la comunidad de los concha (31: 54).
- Pastoreo de las llamas dedicadas especialmente a la *waka* Pachacamac, en la comunidad de los checa (22: 7).

Ritual

- El ritual del Chanco en honor a la *waka* Tutayquiri en la comunidad de los checas (11: 20-42).
- El ritual a la *waka* Chaupiñamca en la comunidad de los mama (13: 8-15) y en la comunidad de los chillaco (13: 22).
- Custodiar el santuario de la *waka* Macahuisa en la comunidad de los checas (19: 17-19).
- Servir en el culto de la *waka* Llocllayhuancupa, hijo de Pachacamac, en la comunidad de los checas (20: 12-16).
- Reanudación del culto a la *waka* Pachacamac para que vuelva su hijo Llocllayhuancupa a la comunidad de los checas (20: 19-24).
- Adorar y servir a la *waka* Pariacaca en la comunidad de los checas (24: 20-21).

- Bailar el baile Maoma en honor a la *waka* Tutayquire en la comunidad de los checa (24: 58-86).
- Ritual de la Macua en la comunidad de los checa en honor a la *waka* Omapacha-Chutacara (24: 88-132).

Tareas comunitarias, de un *ayllu* especialista, vitalicias, hereditarias y anuales

Irrigación

- Anchicara distribuye el agua en la comunidad de los allaucas (30: 2-3; 30: 24).
- El ayllu de Llacsamisa distribuye el agua de la laguna de Yansacocha en la comunidad de los concha (31: 11-12; 31: 41; 31: 113-119; 31: 126-131).
- Llevar la cuenta de los ausentes/participantes a través de *khipu* para las tareas de irrigación en la comunidad de los concha (31: 141).

Ritual

- Desempeño de las funciones de *yañca*, mediciones astronómicas, dirección del culto (9: 34-53; 10: 34; 17: 30-34; 18: 13; 21: 37-43; 24: 9; 31: 126-131; 31: 138).
- El *yañca* descifra sacrificios (9: 73-75; 18: 5-12; 19: 11-16).

Tareas intercomunitarias, por turnos de *ayllu* y rotativas

Ritual

- Desempeño de la función de *huacsa* en todas las comunidades (especialista ritual del culto a la *waka* Pariacaca), (9: 29-31; 9: 55-65; 9: 76-77; 9: 81-84; 10: 42-53; 17: 14-15; 24: 22-38; 25: 24; 31: 148-150).
- Ofrendas y peregrinación al santuario de la *waka* Pariacaca (9: 71-72; 9: 78-80; 9: 83; 9: 90-103; 31: 43-45).
- Ofrendas y peregrinación al santuario de la *waka* Chaupiñamca (10: 10-18; 31: 43-45).
- Adorar y servir a la *waka* Pariacaca entre los yauyos (24: 22-38).

Tareas imperiales, por turnos de *ayllu* y rotativas

Agrícola

- Pastoreo de llamas especialmente dedicados al culto del Sol y de Pachacamac en todas las comunidades (22: 6-17).

Ritual

- Ofrendas de oro, plata y chicha a la *waka* Pachacamac y a todas las grandes *wakakuna* de la región, supervisados a través de los *khipu* de los incas (22: 19-21).
- Ofrendas (*qapaq hucha*), dedicados al culto del Sol y de la *waka* Pachacamac en todas las comunidades de la región (22: 11-12).
- Entrega de *yana* (gente para el servicio) dedicados al culto del Sol y de la *waka* Pachacamac en todas las comunidades de la región (22: 6-17).

Lo que figura en la tabla 1 a continuación son referencias al texto en estudio (las respectivas citas de las tareas descritas en el Manuscrito).

Dicha tabla permite concebir, a simple vista, el tipo de responsabilidades y faenas dentro del ámbito comunitario.

Con respecto a las tareas, vemos claramente que los informantes checa, especificaron y detallaron mucho más las tareas en el nivel comunitario, en comparación con los otros dos niveles en cuestión.

La segunda observación que puedo hacer, es que los narradores hicieron hincapié en las tareas anuales realizadas rotativamente, en donde los *ayllu* y los especialistas tienen ocupaciones bien reguladas por el calendario solar.

Además, sobresale la mención de tareas rituales, ya que es la única categoría de tareas que aparece en todos los niveles considerados: siendo que, en los niveles intercomunitario e imperial son las únicas tareas recordadas, salvo un único caso de pastoreo de llamas en beneficio del culto solar y de la *waka* Pachacamac.

Ahora bien, con respecto a explicar el por qué de las menciones aquí enumeradas y la ausencia total de muchas de las otras categorías, puedo esbozar algunas sugerencias.

La fuente es un documento colonial, cuya principal finalidad fue servir como instrumento en la extirpación de idolatrías, en plena emergencia para la fecha de la cual tratamos y en especial en la zona

TABLA 1
Tareas laborales en el Manuscrito de Huarochirí

RANGO DE AUTORIDAD / FUNCIÓN DEL *AYLLU*		TURNOS DE *AYLLU*		*AYLLU* HEREDITARIO	
		EXCEPCIONAL	ANUAL	EXCEPCIONAL	ANUAL
TAREAS COMUNITARIAS	IRRIGACIÓN	6: 44 30: 10-15 31:114-117	7: 6 30: 26 31: 120-128 31: 135-143 31: 144-147		30: 2-3 30: 24 31: 11-12 31: 41 31: 113-119 31: 126-131
	AGRÍCOLA		19: 21-22 31: 54 22: 7		
	RITUAL	20: 11 20: 18 24: 44-56 28: 5-20	11: 20-42 13: 8-15 13: 22 19: 17-19 20: 12-16 20: 19-24 24: 20-21 24: 58-86 24: 88-132		9: 34-53 9: 73-75 10: 34 17: 30-34 18: 5-12 18:13 19: 11-16 21: 37-43 24: 9 31: 126-131 31: 138
TAREAS INTERCOMUNITARIAS	IRRIGACIÓN				
	AGRICOLA				
	RITUAL		9:29-31 9: 55-65 9: 71-72 9: 76-77 9: 78-80 9: 81-84 9: 90-103 10: 10-18 10: 42-53 17: 14-15 24: 22-38 25: 24 31: 43-45 31: 148-150		

TABLA 1 (Cont.)

FUNCIÓN DEL *AYLLU* / RANGO DE AUTORIDAD		TURNOS DE *AYLLU*		*AYLLU* HEREDITARIO	
		EXCEPCIONAL	ANUAL	EXCEPCIONAL	ANUAL
TAREAS IMPERIALES	IRRIGACIÓN				
	AGRÍCOLA		22: 6-17		
	RITUAL		19: 2-19 22: 19-21 22: 6-17 22: 6-17 *		

* En un caso se realiza la *qapaq hucha* (sacrificio humano), en el segundo se entregan *yana* (servidores) al servicio del Sol y la divinidad Pachacamac.

próspera de Huarochirí, cercana a la capital virreinal de Lima. Por eso, como dije al comienzo de este capítulo, el interés de los narradores es concentrarse en lo religioso y lo ritual. (Recuérdese que se cree que los narradores pertenecieron al equipo del religioso Francisco de Ávila y probablemente desearon facilitar la investigación de su propio equipo de trabajo.)

Con respecto al nivel comunitario, en donde la mención de las tareas es mayor y más diversificada, parece obvio que, como los narradores pertenecieron a una de estas comunidades, las costumbres religiosas y actividades productivas de las mismas les fueran accesibles y la información les fuese familiar para su transmisión. Uno de los datos que podrían cotejar esta sugerencia es el papel preponderante que recibe en la atención de los narradores el tema del agua (distribución, falta, exceso, obras hidráulicas). Este tema fue una de las preocupaciones más acuciantes para el desarrollo de las comunidades locales (por tanto acuciante para la propia experiencia de los narradores). De allí los detalles rituales, organizacionales y jurisdiccionales que nos relatan.

Una indicación adicional es que, como se supone que alguno de los narradores fue un *kuraka* de la comunidad de Llacsatambo, es lógico su manejo de datos en ese nivel de administración local.

6. Recapitulación

Mi intención en este capítulo fue analizar desde la perspectiva de una tradición oral local, en este caso la del Manuscrito de Huarochirí, los procesos de toma de decisiones laborales de algunas de las comunidades pertenecientes a la provincia inca de Yauyo, así como también investigar a las autoridades políticas responsables de las mismas.

Paso a enumerar los resultados de dicho análisis:

- Con las informaciones de los siete ejemplos presentados de asambleas laborales, elaboré un modelo descriptivo de cuatro puntos, en los que la reunión, la discusión y el acuerdo fueron los elementos constitutivos de las asambleas de trabajo de las distintas comunidades, según los portadores de las tradiciones orales del Manuscrito de Huarochirí. La expresión original quechua que utilizan los informantes del Manuscrito para describir los procesos laborales es *kamachinakuy* (con el mismo sentido cuzqueño de decidir acordadamente). Y además, encontramos otras expresiones como: *rima* + *naku* (que significa «dialogar», «discutir»); *huñi* («acordar»); *huñu* («juntarse muchos») y *tantanakuy* («reunión o junta de muchos»).
- Establecí que las autoridades político-administrativas más pequeñas dentro de la comunidad o *llaqta* fueron nombradas originalmente por la tradición oral contenida en el Manuscrito con el término quechua de *yayakuna*. Esta glosa, además de un tratamiento de respeto, claramente designa una función política básica.
- Los *yayakuna*, en representación de sus parientes (*ayllu*), se sentaban y negociaban en espacios delimitados. Participaban en los procesos decisivos sobre la organización de las tareas y/o en defensa de los recursos del grupo. Asimismo, contabilizaban obligaciones, participaban cara a cara en los procesos productivos y supervisaban directamente las tareas del grupo.
- Las negociaciones laborales con los superiores de los rangos administrativos, también formaron parte de las funciones de las autoridades comunitarias, ya que tuvieron que coordinar los

intereses locales junto con los compromisos y deberes derivados de las relaciones con los poderes supra comunales[14].

- Creo que la utilización de especialistas también fue de vital importancia, incluso en este nivel de la organización laboral. A pesar de ello, sostengo que los especialistas religiosos (sobre todo los *yañca*, con saberes rituales secretos, manejo del calendario solar y detalladas prerrogativas), no fueron las autoridades laborales con mayor poder político para los narradores de Huarochirí, sino más bien, dependientes de las necesidades de las autoridades políticas de las comunidades, los *yayakuna*, o de las sucesivas jerarquías de autoridades supra-comunales.
- Finalmente, la comparación entre los dos modelos descriptivos sobre la toma de decisiones laborales que elaboré sobre la base de las dos tradiciones orales, una de origen cuzqueño y otra provincial (Betanzos y el Manuscrito de Huarochirí), me resultó metodológicamente importante: de hecho encontré más similitudes que diferencias, las cuales marqué a lo largo del análisis.

En el siguiente capítulo, analizaré otra tradición oral de origen provincial: la monumental obra del cronista Guaman Poma.

14. Aunque es de esperar, que este tipo de negociaciones (como por ejemplo la mita imperial del pastoreo de llamas al servicio del *waka* Pariacaca 22: 6-17), tuvieran lugar más espaciadamente que las negociaciones sobre el cuidado de las chacras de la comunidad, si bien, seguramente, con una carga ideológico religiosa muy fuerte como en el caso de las propias chacras.

Capítulo 3
Las autoridades locales básicas en la obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala

1. Introducción

Don Felipe Guaman Poma de Ayala fue un noble indígena provinciano, originario de la provincia inca de Soras y Lucanas, al sur de la actual Ayacucho.

Fue un ilustrado intelectual de su época, trabajó como intérprete profesional en los años 1570-1580 para las campañas de extirpación de idolatrías, lo que le permitió viajar mucho y dominar varios idiomas.

Guaman Poma no fue contemporáneo del Imperio Inca, pero sí lo fueron sus padres, abuelos y demás personas ancianas con las que habló y recabó informaciones y tradiciones orales para sus escritos. A lo largo de su obra cita nombres de diferentes señores locales, y resalta que son de las cuatro partes del Imperio (6 [6]; 10 [10]; 11 [11]; 367 [369]; 701 [715]; 1078 [1088]).

Escribió su monumental obra *Primera Nueva corónica y buen gobierno* aproximadamente entre los años 1580 a 1615[1].

El manuscrito, de casi 1.200 páginas (incluidos cerca de 400 maravillosos dibujos), es una carta dirigida al rey de España, Felipe III, para denunciar y aconsejarle con respecto a lo que acontece en sus posesiones de ultramar. Cito a Rolena Adorno (2003: 13):

1. Es la opinión de varios autores que la obra fue escrita por Guaman Poma en etapas, aproximadamente a lo largo de entre 20 a 30 años, redactando una versión final, que es la que conocemos, hacia los años 1613-1615 (Adorno 1987: XLI-XLII, Ossio 2002: 327).

> [Guaman Poma] Pasó de una posición de colaboración con el régimen colonial español, como asistente de la iglesia y funcionario menor en la administración civil local, a denunciar sus injusticias y excesos.
> Al perder la confianza en el sistema jurídico colonial en el año 1600, cuando fueron rechazados sus reclamos legales a las tierras de sus ancestros en el área de Huamanga, se dirigió al rey mismo como ultimo recurso. Sin embargo, la cuestión que permanece sin resolver es si Guaman Poma mantuvo hasta el final la convicción de que el monarca podría o querría remediar la situación de los indios del Perú. Lo que sí es seguro es que comenzó a escribir cuando todas las otras vías de participación social le fueron cerradas.

Las intenciones y objetivos de Guaman Poma al intentar enviar esta carta al rey fueron concretos: demostrarle a Su Majestad que el gobierno y administración de los españoles en el Perú era un mal gobierno. Y la solución para ello consistiría en restablecer la autonomía y el poder de los señores andinos con sus sistemas propios de trabajo.

Por ello el hincapié que hace el autor en referirse a lo que él considera un orden político y administrativo racional, respetuoso del medio ambiente, llevado a cabo por los naturales, frente al orden impuesto por los españoles de rapiña y desperdicio de esos mismos recursos.

Vale la pena distinguir entonces tres grupos de informaciones aportadas por Guaman Poma, a saber:

- Los datos referentes a lo que piensa de la precedente administración inca.
- Los datos sobre lo que a su parecer debe ser la administración andina en época colonial.
- Los datos de lo que ve de la administración colonial vigente.

Pueden contrastarse de esta manera la imagen que tuvo el autor de lo que fue la administración incaica, lo que él esperaba de una buena administración de gobierno y lo que realmente padeció con los españoles como dueños y señores del Perú.

Para nuestra fortuna, Guaman Poma nos aporta un inmenso caudal de informaciones en idiomas originarios[2], las cuales intentaré ana-

2. Con respecto a los idiomas, dialectos quechuas y aymaras utilizados por Guaman Poma hay una extensa obra de investigación. Véanse, entre otros, los trabajos

lizar teniendo en cuenta los modelos planteados en los precedentes capítulos (Betanzos y Manuscrito de Huarochirí).

Las ediciones que utilice para el análisis en el presente capitulo de la *Primera Nueva corónica y buen gobierno* fueron las versiones publicadas por John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste (1980, 1987), pero principalmente la nueva y notable versión ofrecida en línea del facsímil digital completo del manuscrito autógrafo de Guaman Poma, presentada por la Biblioteca Real de Dinamarca (que es donde se encuentra el documento original desde, por lo menos, el siglo XVIII)[3].

2. El modelo político-ideológico de Guaman Poma

Guaman Poma tenía un plan político-ideológico que deseaba transmitir al rey e intentaba conjugarlo con sus intereses personales de señor local y noble provinciano: la restitución del poder y gobierno a los señores naturales andinos, lo que en definitiva lo favorecería directamente.

El modelo político que nos brinda para la época inca es un riguroso y extendido orden burocrático imperial que abarca todo el territorio del Tawantinsuyu. Presenta dicho orden como superior al establecido por los europeos, en cuanto a lo tecnológico, a lo social y a lo económico, ya que desde su punto de vista el orden español estaba plagado de injusticias, órdenes religiosas pedigüeñas y hospitales para pobres. Recalca que esta superioridad no es sólo fruto de los gobernantes incas, sino más bien producto de antiguas tradiciones y tecnologías andinas que la hicieron posible. Al contraponer los dos órdenes, por un lado diluyó los crímenes y conflictos de la época inca, por el otro, enfatizó las injusticias y delincuencia de la época colonial.

Por ello, se ha tildado dicho modelo político como una idealización del «justo» orden inca perdido, frente al nuevo orden impuesto

de Urioste 1980, 1987; Szemiñski 1983, 1993; Albo y Layme 1993; Husson 1985, 1995.

3. [1615]. Gl. Kgl. S. 2232, 4°. Copenhague: Biblioteca Real de Dinamarca.

Además, existe la denominada edición *princeps* publicada por el etnólogo francés Paul Rivet (1936) y una edición de Franklin Pease y Jan Szemiñski (1993).

por los invasores españoles[4]. Para mi análisis no es del todo relevante cuán exagerado o idílico plantee el autor su plan político, sino justamente su visión personal andina y provinciana de lo que él consideró justo, racional y efectivo en términos políticos. Ya que, paralelamente a lo idealizado describió minuciosamente instituciones, prácticas religiosas y actividades económico-sociales, absolutamente compatibles con el medio ambiente andino y utilizadas hasta hoy en día[5].

El autor hace mención de numerosísimos cargos, funciones y especialistas que organizan y negocian el trabajo en el ámbito local, explicando lo que él entiende de estas instituciones, con sus nombres y descripciones en los idiomas originales de la época. Además, estas informaciones aparecen conjuntamente presentadas con los ya mencionados dibujos del autor, únicos en su tipo, sobre las diversas tareas y calendarios agrícolas andinos[6].

En el modelo de gobierno que presenta para la época inca, el ápice en la jerarquía político-religiosa la representó el Inca junto con lo que él llama en castellano «Conzejo Real».

En el capítulo 1 sobre la obra de Betanzos planteé que, según ciertas tradiciones cuzqueñas, el Inca negociaba y tomaba decisiones laborales junto con las aristocracias cuzqueñas y provincianas en los ámbitos que yo denominé asambleas.

Ahora bien, los datos que nos brinda Guaman Poma confirman esta aseveración, pero esta vez desde la perspectiva de la aristocracia provincial a la que perteneció el autor:

> 365 [367]
> **CONZEJO REAL deste rreyno que asistía en la gran ciudad y cauezera corte del Cuzco** el medio de todo el rreyno desde Chile y Tucumán y Parauay y desde Nobo Reyno Panamá Santo Domingo que se dize en

4. Según Rolena Adorno, Guaman Poma intentó cambiar la imagen negativa que se tenía de los andinos en el siglo XVI, fruto de las obras misioneras; por eso, posiblemente, la idealización de tales modelos, (Adorno 1987: XXIX).

5. Para John Murra (1987: IL) dichas instituciones y prácticas fueron las responsables del florecimiento cultural y económico en los Andes antes de la llegada de los españoles y no impresiones nostálgicas de Guaman Poma.

6. Para un análisis iconográfico, simbólico y holístico de las imágenes en la obra de Guaman Poma véase el excelente análisis de Rolena Adorno (1987). Además, López-Baralt 1988, 1992, 1993 y Cummins 1992, 1993; 1997.

general Tauantin Suyo: Chinchay Suyo Ande Suyo Colla Suyo Conde Suyo. Y desde el Cuzco se parte a dos partes Hanan Cuzco Chinchay Suyo Lurin Cuzco Colla Suyo.
Estos señores prencipales uirreys y príncipes y capac apo apo curaca allicac y otros caualleros estauan y residían en la gran ciudad del Cuzco. **Éstos eran consejos rreales Tauantin Suyo camachicoc capac apocona y para el buen gouierno y castigo de justicia de los malos y de los buenos para dalle y hazelle merced.**
Gouernó dos yngas los más prencipales Hanan Cuzco y otros dos Lurin Cuzco y quatro señores grandes de la parte de Chinchay Suyo y dos señores de Ande Suyo quatro señores de Colla Suyo y dos señores de Conde Suyo. Éstos fueron los señores del consejo rreal deste rreyno y en mudando uno déstos mudaua a sus hijos o ermanos.

Vemos en la cita que el hincapié está puesto en el papel político de acompañamiento, consejo y jurisprudencia desempeñado por los señores aristócratas provinciales[7].

Dichas funciones, atribuidas a los señores provincianos por parte de Guaman Poma, son las mismas que las declaradas por los informantes de Betanzos. Lo que contrasta en las dos tradiciones es la procedencia de los señores prestadores de dichos servicios. En el caso de Betanzos el punto de vista es el de una de las familias de la aristocracia cuzqueña, en el caso del autor, el de la aristocracia provincial a la que pertenecía el autor (Soras y Lucanas).

Según Guaman Poma ambas aristocracias, la cuzqueña y la provincial, se reunían, tomaban decisiones y dictaban ordenanzas como las siguientes (véase además 193 [195], 364 [366], 365 [367], 950 [964]):

182 [184]
HORDENANSAS
[...] Topa Ynga Yupanqui y los demás auquiconas y señores grandes capac apoconas y coracaconas allicac camachicoccunas **Tauantin Suyo camachiconchic** dize ací:
«Hordenamos y mandamos en estos rreynos y señoríos que se guarde y que se cumpla so pena de muerte los que no las guardaren 183 [185] ellos

7. Pärssinen (1992: 407) afirma que hay evidencias de autoridades jerárquicamente superiores, los llamados *qapaq apu*, asociados con los *suyu* en que estaba dividida el Cuzco. Sin embargo, el autor sostiene que estos grandes señores tenían funciones casi exclusivamente militares.

y sus hijos y desendientes porque serán castigados y serán muertos y condenados a muerte y se acauarán todo su generación y consumirá sus pueblos...
«Yten: **Hordeno y mando que en esta ciudad ayga consejo rreal**: dos yngas Hanan Cuzco y Lurin cuzco y quatro grandes de Chinchay Suyo y dos de Ande Suyo y quatro de Colla Suyo y dos de Conde Suyo.» A éstos 184 [186] les llamaron **Tauantin Suyo camachiconchic**.
185 [187]
[...] Yten: Mandamos que ayga otro Cuzco en Quito y otro en Tumi y otro en Guanoco y otro en Hatun Colla y otro en Charcas y **la cauesa que fuese el Cuzco y que se ajuntasen de las prouincias a las cauesas al consejo y fuese ley**.

Lo importante es que los términos con los que se refiere Guaman Poma a los participantes de este «Conzejo Real» y el nombre mismo del consejo, están conservados en el quechua original y expresan fielmente el modelo político inca brindado por el autor.

El consejo es denominado *Tawa-ntin-suyu-kama-chi-ku-nchik*: cuya traducción es: «nosotros los gobernantes de las cuatro partes juntas del mundo» (González Holguín 1952 [1609]: 47; Szemiñski 1993: 125).

El tema quechua *kama* + *chi* (gobernar, ordenar, acordar, consultar, incluido en dicha expresión del autor) ya fue analizado en los capítulos de la crónica de Betanzos y el Manuscrito de Huarochirí.

En la cita que sigue a continuación se puede colegir el tipo de relaciones políticas establecidas por el Inca, según la opinión de Guaman Poma.

En este caso es el Inca Topa Ynga Yupanqui y sus relaciones con las aristocracias cuzqueñas y provincianas.

111 [111]
EL DÉCIMO INGA Topa Ynga Yupanqui
[....] **hablaua con todos los ídolos uacas cada año**.
[...] Y mandó mojonar todos los mojones destos rreynos de los pastos y chacaras y montes y reducir pueblos. **Y honrraua a los grandes señores y hazía mucha merced y mucha limosna**. Y mandaua guardar las dichas hordenansas antiguas y después por ella hizo otras ordenanzas. Y comensó hazer su hazienda y comunidad y depósitos con mucha horden qüenta y quipo en todo el rreyno.

Vemos en la cita que se hacía participar a dichas aristocracias de la redistribución asimétrica, con mercedes, objetos prestigiosos y homenajes de cortesía. El dato de «hablar» cada año con las *wakakuna*, es una información que también aparece en las tradiciones orales de Huarochirí. En los Andes las autoridades son las que representan a las *wakakuna* locales (divinidades), al mismo tiempo, ellas mismas son consideradas por sus parientes y aliados como *wakakuna*.

En esta cita de Guaman Poma, el Inca «hablaba» con los *apu* y *kurakakuna* locales y negociaba cada año los intereses y privilegios de cada grupo (Nir 2000: 15-16).

Veamos en la cita siguiente, algo más de cómo presenta el autor las relaciones políticas del Inca con los poderes locales:

> 338 [340]
> QVE NO AVÍA TRIBVTO
> De cómo no pagaua tributo al Ynga ni a la coya ni a los señores prencipales cino que dauan yndios de seruicio yndias en este rreyno ni a los capitanes ni a nenguna persona.
> **De cada pueblo se obligaua el señor y el cabildo de dar yndio mitimays estrangeros para todo el oficio y trauajos y para demás cosas dauan oficiales...**
> Estas cosas seruían de tributo y no dauan tanto pesadumbre como agora y no sentían los yndios pobres. Agora dize tributario quiere dezir esclabo en gran daño de los pobres cristianos yndios.

El tipo de obligaciones que tenía la población con respecto al Imperio Inca está bien especificado en las palabras de Guaman Poma.

El autor recalca que no se pagaba tributo en especie o dinero a ninguna autoridad, ya sea imperial o provincial, sino que se entregaba mano de obra laboral de tres tipos. El primer grupo de trabajadores enumerado es el de los indios de servicios personales, probablemente los denominados *yana*. En segundo término, los *mitimays* en grupos (colonos) para todo tipo de tareas imperiales fuera de sus comunidades originarias, y por último los «oficiales», es decir, especialistas calificados en numerosísimas funciones (191 [193]).

Lo que no nos dice el autor son los porcentajes de dicho tributo, ni la periodicidad del mismo, pero sí un dato preciso a considerar: los que tenían la obligación de enviar estos trabajadores eran los señores locales o autoridades, junto con el cabildo de cada pueblo.

Hay dos nociones en esta cita utilizadas por el autor que merecen ciertas aclaraciones. En primer lugar, la expresión de «cada pueblo». Nos parece bastante claro que la expresión quechua pensada por Guaman Poma al traducirla al castellano fue la de «cada *llaqta*». Esto se ve validado con lo ya indicado certeramente por Gerald Taylor (1987: 30) con respecto al concepto de *llaqta*:

> No es sorprendente que, como consecuencia de la política colonial de las reducciones y la concentración de las poblaciones de origen étnico diverso en unidades nuevas –los pueblos coloniales–, la palabra llacta [*llaqta*] o su equivalente en el quechua y aymara: marca [*marka*]; haya perdido su sentido precolombino de determinado territorio identificado con una huaca local (el antepasado) y la comunidad que protege (sus descendientes) para limitarse al solo aspecto material del término (el establecimiento geográfico: pueblo, ciudad, país). [...] Evidentemente, la necesidad de traducciones especializadas es una exigencia del castellano, ya que los diversos matices del término quechua deben haber sido percibidos como estrechamente vinculados en una sola idea global en los que se fusionaban dios «animador» y la tierra y la comunidad que «animaba». **Evitamos la traducción «pueblo» aunque en ciertos contextos podría ser apropiada, por ser demasiado contaminada por el empleo aculturado colonial. Tratándose del grupo étnico protegido por el huaca y el lugar donde está establecido, utilizamos la glosa «comunidad»**... En algunos pasajes, especificamos que se trata del centro ceremonial de la comunidad.

En segundo lugar, Guaman Poma prefirió usar la expresión castellana «cabildo» en vez de una expresión en quechua para denominar a estas reuniones. El término utilizado por el autor concuerda con lo que se entendía en castellano por cabildo en el siglo XVI. En el diccionario de Covarrubias encontramos (1995 [1611]: 224): «Cabildo. El ayuntamiento o congregación, así de eclesiásticos como seglares». A su vez, en el *Vocabulario* de Gonzáles Holguín (1989 [1608]: 440) el término cabildo está traducido al quechua como «*Camachinacuy*».

Encontramos también en dicho *Vocabulario* «*Camachinacuni.* Consultar tratar en cabildo, o concertar, o ventilar algo muchos entre sí» (47) y «*Camachinacuy.* El cabildo acuerdo o consulta» (48).

En resumen, la expresión quechua en que podría haber pensado Guaman Poma al traducir al castellano las reuniones de las autoridades de las comunidades de la época inca podría ser *kamachinakuy*.

Como se recordará, es la misma expresión quechua original utilizada por los informantes de Huarochirí y la misma expresión «reconstruida» en el análisis para los informantes cuzqueños de Betanzos.

Volviendo a la cita de Guaman Poma, cada comunidad (*llaqta*), con su respectivo «cabildo» o congregación de autoridades locales, se reunía, discutía y tomaba decisiones laborales como las descritas por el autor. (Véase más abajo el acápite 5 de este capitulo con respecto a las funciones de las autoridades comunitarias.)

Lo que quiero resaltar es que en esta «obligación» por parte de las autoridades locales hay cierto espacio sugerido para tomar decisiones laborales de manera consultada y concertada localmente, ya que no es uno el que decidía, sino que se reunían varios personajes en un espacio delimitado y decidían la entrega del tributo, y muy probablemente los grupos y calidades de los trabajadores[8].

A la luz de los modelos descriptos sobre las obra de Juan de Betanzos y el Manuscrito de Huarochirí, presento como hipótesis de trabajo en este capitulo el que dichas reuniones de los «cabildos de cada pueblo», nombradas por Guaman Poma, sean también consideradas como asambleas laborales.

3. Las jerarquías políticas y administrativas en la obra de Guaman Poma

Un dato que se repite a lo largo de las 1.200 páginas de la obra es la insistencia de Guaman Poma en lo justo y racional de una administración como la andina tradicional, que respetaba la jerarquía de las autoridades.

Dicha jerarquía comprendía desde la suprema –de los reyes legítimos locales o el Inca y su «Conzejo Real»–, hasta los mandoncillos menores de las comunidades (6 [6]; 9 [9]; 65 [65]; 143 [143]; 181 [183]; 188 [190]; 189 [191]; 214 [216]; 224 [226]; 243 [245]; 312 [314]; 453 [455]; 454 [456]; 455 [457]; 456 [458]; 924 [938]; 974 [992]).

Jerarquías irremediablemente trastocadas y pervertidas, según el autor, por los españoles en la época contemporánea al mismo.

8. Véase un ejemplo del envío de personas a la mita descrita por Guaman Poma en una obligación ya colonial como fue la participación en las misas católicas (881 [895]).

Estos rangos políticos denotaban no solamente estatus social, privilegios y mercedes, sino, insiste Guaman Poma, principalmente el manejo de diversas cantidades de mano de obra. Así, de acuerdo con la opinión de Guaman Poma, el rango fue asignado según la cantidad de mano de obra manejada. Cuanto mayor era la jerarquía político-social, más numerosas eran las unidades domésticas a dirigir, pero también mayor el grado de delegación indirecta del mando de la mano de obra.

Cuando nos acercamos al nivel de la comunidad o *llaqta*, el grupo a administrar era menor, y la responsabilidad era directa, cara a cara con el *runa* trabajador, su familia y allegados.

Guaman Poma sostiene que para la época inca existía una administración decimal, cuya jerarquía política fue de cinco grados, a saber:

> 65 [65]
> Esta gente de Auca Runa Puron Runa Uari Runa Uari Uira Cocha Runa duraron y multiplicaron cinco mil y trescientos años.
> Después comensaron a conquistar los Yngas en este rreyno.
> De cómo tenían después de auer multiplicado cada pueblo su rrey y de los quatro partes tenía un enperador pacarimoc capac apo. Al **señor y rrey les llamauan pacarimoc al señor de dies mil yndios huno apo** al señor de su partido les llamaua **guamanin apo** al **señor de mil yndios guaranga curaca** al **señor de quinientos yndios pisca pachaca curaca** al **mandón de cien yndios pachaca camachicoc** al **mandón de cincuenta yndios pisca chunga camachicoc** al **mandón de dies yndios chunca camachicoc mandoncillo de cinco yndios pichica camachicoc**.
> Y los **yndios que hazía merced el rrey se llamaua allicac**.
> 66 [66]
> A este allicac le hazía merced porque fue conquistador o ombre de fuerza o sabio.
> Y ací nenguno se llamaua capac apo cino fuese desendiente y lexítimo de los que salieron de Uari Uira Cocha Runa **pacarimoc éste es capac apo**. Y otros an de llamarse **apo** y otros **curaca** y otros **camachicoc**. El muy menor que no le uiene de derecho a de llamarse **allicac curaca** éste se hizo de **indio uajo y tributario**.

La primera categoría fue la representada por los reyes o *qhapaq apu*. La segunda categoría fue la de los *apu*, que comprendía a los siguientes jefes:

- El jefe de 100.000 unidades domésticas y su segunda persona, jefe de 50.000 unidades.
- El jefe de 10.000 unidades domésticas y su segunda persona, jefe de 5.000 unidades.

La tercera categoría fue la de los *kuraka*: el jefe de 1.000 unidades domésticas y su segunda persona, jefe de 500 unidades.

La cuarta categoría fue la de los *kamachikuq*, que comprendía a los siguientes jefes:

- El jefe de 100 unidades domésticas y su segunda persona, jefe de 50 unidades.
- El jefe de 10 unidades domésticas y su segunda persona, jefe de 5 unidades.

Por último, la quinta categoría estaba representada por el *runa*, jefe de una unidad doméstica, lo que Guaman Poma llama «indio uajo y tributario».

Con respecto a los *alli kaq kuraka*, Guaman Poma aclara que fueron personas que recibieron una merced por parte de algún rey, y se convirtieron por ello en autoridad, aunque no especifica de qué rey se trata. Podemos sospechar que este tipo de privilegios a ciertas personas habilidosas o con talentos políticos[9] pudieron ser otorgados no solamente por un Inca, sino también por *qhapaq apukuna* o incluso por *apukuna*. Este dato sugeriría que la categoría de los *kuraka* fue abierta desde jerarquías superiores para personas captadas desde abajo; además, que dicha categoría no fue necesariamente hereditaria como la quiso ver el mismo Guaman Poma. El rango de *kuraka* dado por el autor al personaje ascendido sugiere que se trata de un jefe de 1.000 o de 500 unidades domésticas y no de un mandón pequeño.

Otra característica de las autoridades presentadas por Guaman Poma para la época inca es que son autoridades emparejadas de a dos,

9. Con respecto a la habilidad, entrenamiento y experiencia necesarios para los asuntos políticos, Guaman Poma nos brinda informaciones muy parecidas a las recabadas por Betanzos entre los cuzqueños y también a las informaciones del Manuscrito de Huarochirí.

Véase: Guaman Poma 349 [351]; Betanzos Lib. I. Cap. XI, XXII, XXIII, XXVII; Manuscrito de Huarochirí 31: 86-95.

ya que, por un lado, describe al jefe (no importa su jerarquía) y a su segunda persona, y conjuntamente detalla a sus mujeres respectivas (143 [143]; 453 [455]; 454 [456]; 924 [938]):

> 456 [458]
> Acimismo las dichas señoras capac apo uarmi apo uarmi curaca uarmi allicac uarmi camachicoc uarmi. Éstas an de tener sus seruicios y sementeras y ganados en este rreyno.

Para el sistema jerárquico de autoridades mencionado anteriormente véanse, además, los siguientes ejemplos: 6 [6]; 9 [9]; 189 [191]; 214 [216]; 224 [226]; 313 [315]; 336 [338]; 353 [355]; 453 [455]; 454 [456]; 455 [457]; 456 [458]; 457 [459]; 738 [752]; 974 [992].

Guaman Poma fue muy consciente de que el Imperio Inca no pudo mantenerse sin el trabajo cotidiano y esforzado de los millones de *runakuna*. De allí la importancia de la buena organización de los mismos para obtener los mayores beneficios económicos.

Las jerarquías político-administrativas fueron las artífices de llevar a cabo tal organización, y por ello la insistencia de Guaman Poma en la descripción de las mismas y en el respeto que estas se merecen según su opinión.

Además de estas jerarquías políticas, el Imperio contó con otras instituciones, sistemas de trabajo y tecnologías en el manejo laboral que el autor también nos especifica.

En primer lugar, la importancia fundamental de la unidad productiva formada por la familia[10]. Ésta constituyó la base de la economía y la sociedad, fue la que conformó las redes de relaciones entre parientes y aliados, de ayuda mutua y reciprocidad:

188 [190]; 192 [194]; 848 [862]; 899 [913].

A su vez, los miembros de la familia estaban clasificados en tramos de edad, con sus respectivas ocupaciones y obligaciones 193 [195]; 214 [216].

10. La familia andina se compone del padre, la madre, los hijos de los mismos, los abuelos y, a lo mejor, otros allegados y otras esposas. Todos emparentados con otras familias comparten un antepasado común, formando un *ayllu* dentro de la etnia a la cual pertenecen. Cuanto mayor es la cantidad de hijos, esposas y allegados más rico y prestigioso se considera al cabeza de familia, ya que contará con mayor cantidad de mano de obra (185 [187]; 189 [191]).

Resalta la cuantiosa información que nos brinda Guaman Poma sobre los especialistas, burócratas imperiales y administradores locales 191 [193]; 330 [332]; 338 [340]; 359 [361]; 361 [363]; 363 [365]; 793 [807]; 795 [809]; 851 [865]; 860 [874]. Estos personajes tuvieron un estricto control de los distintos calendarios andinos: 72 [72]; 235 [237]; 260 [262]; 883 [897] y amplia experiencia en el manejo de todos los recursos naturales y humanos del territorio: 286 [288]; 337 [339]; 338 [340]; 349 [351]; 353 [355]; 815 [829]; 881 [895]; 860 [874]; 896 [910]; 899 [913]; 944 [958].

Finalmente, el trabajo fue revestido de un valor ideológico y moral, en donde el que trabajaba la tierra, estaba comprometido ritualmente en mantener el equilibrio necesario para la reproducción del conjunto de los *ayllu*. Esta cosmovisión, compartida por Guaman Poma, era general a toda la sociedad, empezando por el Inca y la Coya y siguiendo por las elites incas y provincianas, hasta el más simple de los campesinos: 250 [252]; 251 [253]; 271 [273]; 860 [874]; 944 [958].

A continuación pasaré a analizar en particular la categoría política-administrativa de los *kamachikuq* o mandones.

4. Los *kamachikuq* o mandones en la obra de Guaman Poma

Como ya detallé en el acápite anterior, Guaman Poma nos brinda apreciable información sobre las jerarquías políticas inferiores. El autor los denomina genéricamente «mandones» en español, aunque en quechua nombra cada rango administrativo con su respectivo nombre, a saber:

- *pachaka kamachikuq* o mandón de 100 unidades y su segunda persona, *pisqa chunka kamachikuq* o mandón de 50 unidades domésticas;
- *chunka kamachikuq* o mandón de 10 unidades y su segunda persona, *pisqa kamachikuq* o mandón de 5 unidades.

Veamos más detalladamente la cita del autor.

456 [458]
[...] Desde aquí entran los **mandones** que llaman **ayllo camachicoc** que quiere decir mandones deste rreyno **pachac camachicoc** mandón de cien

> yndios de tasa. Tenía **tiana de palo llano** quatro dedos de alto a manera de plato.
> [...] **Pisca chunga camachicoc**: A él le tiene de dale **tiana de socos de caña de monte** por tiana. Y ci no lo tubiere cinqüenta yndios de tasa cauales no se le dé título...
> Aquí entran los yndios **mandoncillos** que quiere dezir mandoncillos que an de tener **tiana de matara de heno coho**. A de tener **dies yndios** justos de tasa que no le falte.
> [...] **Pisca camachicoc** de cinco yndios un mandoncillo sobre los cinco yndios de taza a de tener **tiana de paxa llamado chilloua**. Estos mandoncillos ciruen de marca camayoc que son uedores y regidores de cada pueblo Y ci no tubiere los dichos cinco yndios tributarios no se le dé título de pisca camachicoc.Y an de seruir por quipocamayos contadores. Y ci multiplica de un mil a dos entre su hijo y el dicho padre y hijo **señoreará los dos dichos lo propio de pisca pachaca y lo propio de pachaca y de pisca chunga y de chunga y de pisca an de entrar a más grado ci multiplica de la ley de señorío de yndios**. Y se mengua tanbién an de menguar. Por eso se qüenta de cada indio esecto de los caciques y segunda de una prouincia. **Acimismo las dichas señoras** capac apo uarmi apo uarmi curaca uarmi allicac uarmi **camachicoc uarmi. Éstas an de tener sus seruicios y sementeras y ganados en este rreyno**.

El cronista sostiene que la cantidad de autoridades administrativas varía de acuerdo al tamaño de la población, pero al mismo tiempo postula reclasificaciones bastante regulares.

Una hipótesis de cómo funcionaría este modelo podría ser la siguiente: de cada 5 tributarios miembros de la *pisqa*, uno llega a ascender al grado de *pisqa kamachikuq* (5 unidades); entre los dos *pisqa kamachikuq* (5 unidades), uno asciende a *chunka kamachikuq* (10 unidades); entre los cinco *chunka kamachikuq* (10 unidades) uno llega a ser *pisqa chunka kamachikuq* (50 unidades) y de los dos *pisqa chunka kamachikuq* (50 unidades) uno de ellos pasa a ser *pachaka kamachikuq* (100 unidades).

Así, según la descripción de Guaman Poma, en una comunidad de, por lo menos, una centena de unidades domésticas (cuya población total aproximada se calcula podría ser de entre 500 y 700 personas) pudo haber 20 *kamachikuq* o mandones, es decir, un 1/5 de los cabezas de familia de la comunidad.

Este modelo implica que cada mandón tuvo también responsabilidades del rango inmediatamente inferior, es decir, funciones de su segunda persona.

Así, cada autoridad desempeñó sus funciones en dos niveles: el nivel de la mitad y el nivel de la unidad: el *pachaka kamachikuq* no solamente desempeñó funciones de la cabeza de la *pachaka*, sino que tuvo también las suyas propias del nivel del mandón de 50 unidades[11].

Tal estructura política de «dos desiguales» es bien conocida y muy frecuente en los Andes (*hanan-hurin; ichoq-allawqa; alasa-maasa*)[12] y también está descrita explícitamente por Guaman Poma para el nivel de jerarquías superiores 454 [456]; 457 [459]; 738 [752].

Resulta de este modo un modelo dinámico y ascendente, políticamente práctico, ya que en cada nivel administrativo quedaba claro quién tenía la «última palabra» en las negociaciones de las asambleas laborales. Esto significa que había autoridades específicas que eran las responsables de que se efectivicen las decisiones tomadas y a quienes reclamarle y con quienes negociar cuando se organizaba alguna tarea que involucraba niveles y rangos superiores.

Los criterios para ascender en rango y responsabilidades políticas, según Guaman Poma, fueron primordialmente tener experiencia previa y habilidad en los cargos inferiores (349 [351]; 793 [807]).

Asimismo, podríamos especular que los *kamachikuq* ascendidos debieron ser recomendados por los mandones superiores en rango, recibir el apoyo de sus pares en la jerarquía y recibir el apoyo del grupo en general.

Siguiendo con el análisis de la cita que antecede (456 [458]), Guaman Poma hace hincapié en el tipo de asiento que corresponde a cada una de las autoridades que describe. Más allá de aderezos por parte del autor, lo importante a subrayar es que la autoridad política con mando y responsabilidad sobre otros, desde el Inca hasta la más pequeña de ellas, tenía la prerrogativa de un asiento, no se sentaba en el suelo, sino en una *tiyana.* Estos asientos, según el autor, variaban

11. Véanse más adelante, en el acápite V de este capitulo, las funciones de los mandones y sus respectivas actividades.

12. Sobre la dualidad andina véanse entre otros autores: Zuidema 1995 [1964]; Platt 1980; Duviols 1980b; Rostworowski 1983; Pease 1992b; Hernández Astete 2002.

en la altura y el tipo de materiales utilizados en su hechura, de acuerdo a la jerarquía del personaje.

Como ya demostré en los dos capítulos anteriores de Betanzos y del Manuscrito de Huarochirí, el asiento como atributo de poder y como signo de ejercitación de un cargo político, además de ser un rasgo muy andino, también presente en la crónica de Guaman Poma, es un dato importante que se repite en mi modelo de asambleas laborales. Las autoridades para discutir y decidir se reunían y se sentaban en ámbitos especiales para ello.

Por ejemplo, para la elección de los mandones, probablemente debieron realizarse muchas asambleas hasta llegar al consenso necesario y a la elección correcta.

Lo que no sabemos es cuánto tiempo duraban en el cargo los distintos mandones y, por tanto, cada cuánto se producían dichas asambleas en la época inca.

Guaman Poma sostiene que en la época colonial los cabildos elegían anualmente a las autoridades y mandones respectivos (véase 738 [752]; 805 [819]; 797 [811]; 798 [812]).

Con respecto a las negociaciones laborales de los *kamachikuq* con los tributarios bajo su responsabilidad y con sus superiores, sospecho que las asambleas debieron tener por lo menos una periodicidad congruente con los trabajos y los calendarios agrícolas; pero también debieron realizarse ante algún imprevisto.

Ahora bien, ¿quiénes fueron estos mandones de la administración decimal inca que tanto se afana Guaman Poma por conservar para el «Buen Gobierno» del Virreinato peruano?

También en este caso, como en las dos tradiciones orales analizadas precedentemente, fueron los «viejos» de los *ayllu*.

La edad de estas personas seguramente podía variar mucho, ya que, a lo mejor, lo que «las envejecía» era precisamente las funciones administrativas y rituales de los mandones y no en verdad su edad biológica[13].

13. Esta noción es análoga a lo que Juan Ossio (2002: 337) denomina «edad estructural» dentro de un sistema de clases de edad en una sociedad como la inca, ya que la edad de un individuo se mide por sus actividades sociales e institucionales y no por su desarrollo fisiológico.

Con respecto a los dibujos de las autoridades andinas coloniales, Guaman Poma dibuja en general gente adulta pero no vieja, sólo en el caso del mandoncillo de 5 unidades domésticas dibuja un viejo.

Pero, lo imprescindible para el autor, como ya dijimos líneas más arriba, fue la experiencia y habilidad política para los cargos de estas autoridades (349 [351]; 793 [807]).

Se trató de las personas que pasaban a las categorías de los «viejos», es decir, que eran los exentos del tributo al Imperio Inca.

En su ya conocida división de la población para la época incaica en 20 grupos o *kalli*[14] (10 para los varones y otras 10 para las mujeres), Guaman Poma describe las funciones específicas desempeñadas por cada una de las categorías poblacionales. En dicha clasificación poblacional, el autor consideró varios criterios. Además del criterio de la edad, el más importante de ellos era la capacidad laboral de las personas. Por eso, Guaman Poma comienza la tipificación por las personas en donde su potencia y rentabilidad de trabajo estaban al máximo, donde todas las esferas económicas (imperial, comunitaria, familiar) extraían beneficios de su laboriosidad. Luego, sigue describiendo, en una secuencia cuyo orden es puramente andino, las restantes categorías poblacionales, hasta llegar a los niños de pecho, que según el autor no tenían ningún beneficio y sólo necesitaban que otros cuidasen de ellos.

Las que a mí me interesan son las *kallikuna* de los viejos, es decir, los exentos del tributo imperial inca.

Más allá de su relevancia en la clasificación general, ya que ocupaban el segundo y tercer lugar en importancia con respecto a las otras categorías laborales, los viejos desarrollaron sus actividades y responsabilidades en el ámbito estrictamente comunitario, dentro de la esfera de la *llaqta*.

Cito al autor:

> 197 [199]
> SEGVNDA VECITA
> En esta **calle segunda de puric macho biejos** pasados de edad de sesenta años y de setenta y ocho años que **seruían en las chacras y de traer leña y paxa y limpiar casas** del Ynga o de algún señor y principal y **seruían** por **camareros** y **despenseros** y **porteros** y **quipo camayoc**:

14. Como aclara Jan Szemiñski (1993: 33) en su vocabulario sobre la obra de Guaman Poma, la palabra utilizada por el autor es una palabra quechua: *kalli*, que significa, «lote o grupo como resultado de una división».

> Los quales desde el año que cumple lo cinqüenta años desde que nació y entra en el año de cinqüenta y uno entra ese dicho **yndio rreseruado de no yr a la guerra ni batalla ni qualquier seruicio personal de salir fuera de su casa y tierra** co[n] el dicho yndio auca camayoc hombre ualentón pero era obligado a seruir en todo los mandado ací como en casa de su prencipal y en las sementeras.
> Y a éstos les llamaua pachaca labrador y destos yndios pasados se sacaua pa[ra] camareros les llamaua apuquna.
> Y a éstos les sacaua para **mandones y despenseros surcoquc** y a éstos les sacaua para lacayos de los señores principales les llamaua **quraca catic**.
> Y a éstos les sacaua para escudero de las señoras **quraca uarmita pusac**.
> De manera estos dichos yndios seruían en todo lo que es mandado en el dicho pueblo aunque sea fuera al dicho cacique prencipal a sus hijos y mugeres en este rreyno.
>
> 218 [220]
> SEGVNDA VECITA
> En esta **calle de la segunda** llamadas **payaconas biejas** de edad de cincuenta años biejas que se ocupan a **texer rropa gruesa de comunidad**: Estas dichas yndias entran a seruir a las dichas mugeres prencipales y ciruen de **porteras** y **despenseras** y de **camareras cocineras** y **mayordomas**. Y **estas ciruen** a las uírgenes agllaconas y de todo lo que es mandado **en sus oficios y cargos oficios y son llamados mama y an de tener quipo y cuenta de todo ello**.
> [...] Y ací estas dichas mugeres seruían en texer costales y otras cosas para los prencipales y **aqudían a las qumunidades y otras obligaciones de su pueblo no saliendo fuera de ella**. **Y eran rrespetados como biejas honradas** y tenían cargo de las doncellas y aqudían en otras mitas y obligaciones lo que lestaua mandado como muger pichera en este rreyno.

Las funciones aquí descriptas por el autor para los *puriq machu* (viejos que caminan) y las *payakuna* (viejas) son prácticamente paralelas, ambos servían a los señores principales de la comunidad, a sus mujeres y familiares. Ambos tenían funciones de ayuda, vigilancia, orden y control en el ámbito comunitario. Se los utilizaba como mayordomos, contadores y supervisores de información (*khipu kamayuq*) y también como *kamachikuq* o mandones.

El término *payakuna* además de significar «viejas, abuelas», denota a las que cumplían la función de «viejas» (Szemiñski 1993: 101), es decir, estaban exentas del tributo.

Como ya dije en el acápite III de este capítulo, para Guaman Poma las autoridades son doblemente duales, ya que además de su segunda persona en rango, siempre estaban acompañados de sus respectivas mujeres (456 [458]). Vale decir que, si el autor nos dice que de la categoría de los varones *puriq machu* se «sacaua para mandones», puede inferirse que también se lo hacía en el caso de las mandonas. Pero hay un dato que corrobora esta aseveración, mucho más significativo desde mi punto de vista. Guaman Poma dice en la cita que las viejas o *payakuna* servían en sus «cargos y oficios» y se las llamaba *mama*.

Esta palabra en quechua significa: «madre, señora, hembra o veta» (González Holguín 1952 [1609]: 225; Szemiñski 1993: 84).

En el contexto considerado aquí, mi hipótesis es que también podría ser el nombre de una autoridad política femenina muy básica, como el caso de los *kamachikuq* mandones varones de Guaman Poma. Opino que la siguiente cita de Guaman Poma, puede sugerir tal suposición:

> 230 [232]
> OTAVA VECITA
> En esta calle del otabo de edad de cinco años o de nueue años que se llaman pucllacoc uarmi uamra que quiere dezir muchachas que anda jugando:
> Estas dichas doncillitas seruían de paxe de coya o de nusta o de las señoras grandes o de las uírgenes y de **mamamaconas** [*sic*] y seruían a sus madres y padres de traer leña paxa.

El autor hace una lista jerárquica de autoridades femeninas las cuales reciben la ayuda de las niñas comprendidas en la octava *kalli* de edad. Como es natural comienza por la Coya (la reina) y sigue la enumeración de las señoras hasta las *mamakuna*.

¿Se trata en este caso de las mujeres maduras encerradas en los *aklla wasi* (298 [300]) que enseñaban a las *akllakuna* jóvenes (vírgenes, escogidas) o como yo sugiero de las *mamakuna* esposas de los mandones?

Nótese que esta categoría de *mamakuna* no se confunde con las madres biológicas de las niñas, que también están mencionadas posteriormente como merecedoras de ayuda (Véase otro ejemplo 143 [143]).

Cuando analicé el Manuscrito de Huarochirí delimité una categoría de autoridad política también muy básica dentro del ámbito de los *ayllu*. Esta autoridad, desempeñaba funciones políticas y administrativas en la comunidad y tomaba decisiones laborales participando en asambleas. Es decir, las mismas funciones de los *kamachikuq* de Guaman Poma (y también de las *mamakuna*).

Las autoridades del Manuscrito de Huarochirí a las que me refiero son denominadas en el texto quechua original, como hemos dicho, con el nombre de *yaya*.

La palabra quechua *yaya* significa padre o señor, pero ya demostré en dicho análisis, que no se trata de un título honorífico de respeto, y tampoco se refiere al padre biológico, sino a una autoridad política básica del *ayllu*.

Resulta obvio el paralelismo lingüístico entre los dos términos quechuas, *mama* y *yaya*, cuyos significados son padre y madre, señor y señora. Siguiendo mi argumentación con respecto a las autoridades básicas de la *llaqta* en la crónica de Guaman Poma, puedo sugerir que a cada mandona o *mama* le corresponde su mandón o *yaya*, ya que la jerarquía de autoridades es paralela entre varones y mujeres en «mando y competencia» y por tanto, ambos términos tendrían otro significado más, un significado político[15].

De hecho, el término quechua *yaya* con dicha acepción política, aparece originalmente en el texto de Guaman Poma.

Así es como interpreto el diálogo entre los dos personajes del dibujo de la página 841 [855], en donde uno que da limosna a un viejo lo denomina *wakcha* (pobre) y el que recibe la limosna le agradece y lo llama *yaya*. Dicho término es traducido por Jorge Urioste (1987: 910-911) y Jan Szemiñski (1993: 245) como «señor» (véase la figura 1).

A mi parecer, además de un tratamiento respetuoso por parte del pobre hacia el benefactor, se trata del término en consideración: *yaya* como un mandón o *kamachikuq*, que en época colonial demuestra caridad con los necesitados.

Considero que esta acción de dar limosna a los pobres y demostrarse caritativo es una más de las funciones de los mandones que

15. Este tipo de modelo dual de autoridades, por ejemplo, ha sido descrito para las contemporáneas comunidades de Yanque Hanansaya y Yanque Hurinsaya en el valle del río Colca por los antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante (1988).

puede rastrearse como un tema importante y reiterativo en la obra de Guaman Poma. A los ojos del autor es algo positivo que las autoridades políticas, cualquiera sea su rango, actúen generosamente.

Para Guaman Poma, como cabal andino, los gobernantes deben ser dadivosos[16] (58 [58]; 66 [66]; 111 [111]; 192 [194]; 243 [245]; 247 [249], 754 [768]). Esta función de cuidar a los viejos, pobres, enfermos y huérfanos es presentada por el autor como una costumbre arraigada y una responsabilidad pautada en determinados momentos del año (justamente cuando se terminan de llenar los depósitos, después de las cosechas en que hay abundancia de granos, o cuando empiezan a faltar los alimentos antes de las lluvias). Además, Guaman Poma ubica dicha función espacialmente en un recinto.

Cito al autor:

> 1149 [1159]
> IVLIO
> En este mes an de tener los cristianos y dar mucha limosna a los biejos y ciegos y tullidos y güerfanos biudas que tienen muchos hijos y coxos y mancos y encarzelados a los flayles franciscanos hermitaños y a los padres de la Conpañía de Jesús y a las santas beatas monjas y a otros rreligiosos santos cierbos de Jesucristo pues **coxen comida bastante y tiempo dar limosna** andar depriesa las rreguas y mercaderes y mercachifles...
>
> 1158 [1168]
> OTVBRE
> Y que **coman ciempre en las plazas públicas** y ci llueue que coman en el **cabildo** u haga **galpón cuyus mango se junten y en ellos hagan fiesta porque gozen los pobres santa obra de misericordia** y en ellos no se entremeta el padre ni corregidor cino los pobres aunque sea español o negro indio... y que hagan limosna a los pobres los rricos[17] en este mes del comienso dela hambre.

16. Véase el interesante ensayo de Amnon Nir (2000) sobre la imagen que tuvieron las noblezas de las provincias de Huarochirí y Canchis con respecto a la legitimidad del gobierno inca sobre la base del principio de reciprocidad andino y la generosidad institucionalizada.

17. Actualmente, en las comunidades andinas se eligen a las autoridades entre la gente más pudiente, ya que son los que tienen más recursos de parientes, bienes y dinero para costear los gastos, fiestas convites y obligaciones que exigen los cargos.

¿A qué se refiere Guaman Poma con el «galpón cuyus mango»? Dicha expresión según el *Vocabulario* de González Holguín (1952 [1609]: 58) es: «Cuyusmanco huaci. La casa de Cabildo, o del juzgado de tres paredes y vna descubierta». Además, el mismo Guaman Poma dibuja y nombra un «galpón Cuyus Mango», cuando ejemplifica los palacios y construcciones que tenían los reyes, los señores locales y los mandones en época inca (329 [331]; 330 [332])[18].

Sostengo que no es casual que las amas de leche que alimentaban a los huérfanos, según Guaman Poma, en las ordenanzas incas de Topa Ynga Yupanqui, se denominaran *mamakuna*.

Cito al autor:

> 192 [194]
> Mandamos que las **dichas amas de guérfanos uaccha rurocha nunochic sean rreseruados de todo** y le den otra niña grande para que le ayude a criar. Estos se llamaua **mamacona**.

El *ayllu* era el responsable del mantenimiento de los pobres, viejos, enfermos y huérfanos (456 [458]; 899 [913]). De esta manera las autoridades del *ayllu* tenían funciones bien específicas con respecto a la ayuda mutua y la reciprocidad para con los necesitados.

Así como los *kamachikuq* (*yayakuna* en mi hipótesis) comían junto a los pobres, huérfanos y forasteros en la plaza pública los banquetes rituales (750 [764]), las *mamakuna*, sus esposas, alimentaban a los huérfanos. Además, otro dato en la cita que antecede, es que estas *mamakuna* estaban exceptuadas de las mitas al Imperio y cumplían funciones dentro de la comunidad, lo mismo que los *kamachikuq*.

Resumiendo, la acción de dar limosna a los pobres y demostrarse caritativo podría tratarse de la reminiscencia de una costumbre inca,

18. El arqueólogo Craig Morris (1982) aportó numerosos y excelentes datos sobre las plazas y ámbitos que sirvieron a las autoridades incas en sus ceremonias de hospitalidad, redistribución y legitimación de los lazos de poder para con los señores locales bajo su influencia. Estos rituales se llevaron a cabo en dichas plazas con grandes festines de comidas y sobre todo con grandes borracheras de chicha.

En la opinión de dicho arqueólogo ésta era una de las funciones principales, si no la más, de los centros administrativos incas, como por ejemplo el de Huanuco Pampa.

En el Manuscrito de Huarochiri (13: 8-15) hay una pequeña huella de estas borracheras en donde participan las autoridades de la comunidad de Mama y los miembros de los *ayllu*.



Figura 1: *Yaya* 841 [855] (*kamachikuq* o mandón).

por parte del autor, que él desea conservar: la de los cabildos de autoridades andinas que se reunían en un espacio delimitado compartiendo comida y chicha con todos miembros de los *ayllu* y con los necesitados.

Es muy claro el contraste de este principio andino con la realidad cotidiana colonial del autor, en donde él brega para que se siga cumpliendo pero sin mucho éxito y esperanzas.

Hay otro dato que prueba que ese personaje del dibujo mencionado (figura 1) denominado *yaya*, es un *kamachikuq*: el tocado de su cabeza es exactamente igual al de otro personaje que aparece en otro dibujo de la página 588 [602] (figura 2) y que originalmente en el mismo es llamado «Don Juan Pilcone de Apcara curaca camachicoc».

Es sabida la importancia que le dio Guaman Poma al atuendo de sus personajes para marcar y diferenciar la procedencia, las jerarquías sociales y políticas, característica no dejada de lado en los detalles de sus dibujos (742 [756]; 795 [809]).

Pero los paralelismos entre las tradiciones orales contenidas en el Manuscrito de Huarochirí y la *Nueva Coronica* no terminan allí, hay otras funciones que desempeñan los viejos, aunque esta vez los de la denominada tercera *kalli*, que coinciden. Veamos la cita de Guaman Poma:

> 199 [201]
> TERZERO VECITA
> En esta calle del terzero llamado rocto macho biejo sordo de edad de ochenta años hasta cien años o de ciento y cinqüenta años.
> Estos dichos rrocto machos son biejos que solo es para comer y dormir los que pueden hazen guascas soga y frezadas apa y an de guardar casas de pobres y criauan conejos y patos.
> Estos dichos **biejos** eran **muy temidos y onrrados obedecidos**.
> Éstos **tenían oficios de asotar a los niños y niñas** y **dar buenos consejos y dotrinas**. Con la poca sombra daua lus y claridad del seruicio de Dios y **predicaua buenos egenplos**: **alli qunacoc alli yachachic macho yaya** quiere dezir que da buen egemplo y que bien enseña biejo.
> Los que pueden son porteros de las donzellas y bírgenes y de las señoras principales.
> A esto **le dauan limosna todos los rricos y le hacía sus bestidos y todo su parcialidad le beneficia sus sementeras y le cirue todo el pueblo**...



Figura 2: *Kamachikuq* 588 [602] (mandón).

Si bien estos viejos realizaban tareas secundarias de apoyo y ayuda a la familia y la comunidad, tenían un estatus reconocido de honorabilidad. Su responsabilidad era la de enseñar, castigar a los niños, dar buenos ejemplos y aconsejar a los jóvenes dentro de su *ayllu*. Guaman Poma utiliza los términos quechuas *kunakuq* y *yachachiq* para las funciones de estos viejos, que él llama en quechua *machu yaya*.

En el *Vocabulario* de González Holguín (1952 [1609]: 55) la primera expresión aparece como «Cunani villani o cunacuni. Aconsejar, predicar, encargar». La segunda expresión, con muchas más acepciones, significa, entre otras cosas: «maestro, enseñar, ejercitar, preparar o disponer a otro» (361-362). Como vemos, esto coincide exactamente con lo expuesto en la cita por Guaman Poma.

Estas funciones de enseñar, aconsejar y predicar por parte de los más viejos de los *ayllu*, los cuales han pasado se supone todos los cargos relevantes dentro de su comunidad, es una institución que Guaman Poma reconoce como muy antigua, incluso muy anterior a los incas.

En la cita que sigue a continuación, sugiero que el autor puede estar hablando de los *machu yaya*, aunque no los denomine así en este caso, ya que también son viejos reservados, de avanzada edad y con las mismas funciones antes descritas.

> 68 [68]
> EDAD DE INDIOS
> [...] De cómo los yndios rrezeruauan a los dichos yndios fieles temerosos de Dios que fuese de edad de zien años para que fuese **predicador y justicia castigase y diese buenos egenplos en los dichos pueblos** deste rreyno por mandado del rrey daquel tiempo.**Y a los mozos y niños le dotrinaua y le enseñaua con el castigo**... Esta dicha buena gente castigaua gouernaua en el rreyno y ací fueron humildes los yndios.

Nótese que en esos tiempos antiguos, antes de la época inca, denominados por Guaman Poma *awqa pacha runa*, además, se les da a los viejos la función de gobernar y castigar en los pueblos, por mandato de los reyes.

¿Podría ser la huella de que aun esos viejos formarían parte de las asambleas de los *ayllu* junto a los *yayakuna* y *mamakuna*?

Ahora bien, el rasgo que me parece más significativo, y que creo formaba parte ineludible de las funciones de estos viejos o *machu*

yaya, era la pronunciación pública de sus consejos o enseñanzas, delante de las comunidades a las que pertenecían o ¿delante de las asambleas de los *ayllu*?

Ya dije que Guaman Poma utiliza la palabra predicar o *kunakuq*. Este tipo de actos discursivos acontece siempre ante un público, el cual reconoce como válido y respetable lo dicho por estos personajes honrados.

Veamos la siguiente cita del autor:

> 290 [292]
> ENTIERRO DE LOS CHINCHA SVIOS
> [...] Y en **cada fiesta del defunto mucho sermón** de los **yndios ancianos** y curacas camachicocconas. Allí les ajunta a todos los parientes sercanos. Con grandes castigos les amenasa y le manda que sea trauajador y umilde a la justicia y al Ynga y a los principales.

Aquí, Guaman Poma nos da otro ejemplo en donde los viejos o *machu yaya*, en esta oportunidad los llama «yndios ancianos», junto con otras autoridades del la *llaqta*, impartían sermones o predicaban públicamente el buen comportamiento a los miembros de los *ayllu*, en un rito de pasaje, como lo era un funeral[19].

Por último, veamos la siguiente cita:

> 186 [188]
> Yten: Mandamos que **los mosos y niños que fuesen muy ubidente a sus padres y madres y a los demás viejos ancianos** y señores grandes y a los mayorazgos de todo este dicho rreyno. No cumpliendo por la primera fuese asotado por la segunda fuese desterrado a las minas de plata o de oro.

Podemos observar en la cita que antecede que, según las ordenanzas que Guaman Poma atribuye a Topa Ynga Yupanqui y su consejo,

19. Jan Szemiñski sostiene que el verbo *kuna* se refiere a dar consejos a los que pasan ritos de pasaje, es decir cambian de una *kalli* de edad, por ejemplo los que se casan. Actualmente en los Andes el rito de pasaje de los matrimonios jóvenes, el *kunakuy*, lo llevan a cabo un varón y una mujer ubicados al lado de cada lado de la pareja, los cuales les enseñan cómo deben comportarse y servirse mutuamente (*sirwinakuy*) (comunicación personal, mayo 2003).

Esto también concuerda con el otro ámbito aportado por Guaman Poma sobre la función de los viejos de enseñar, *yachachiku*.

la institución de los viejos como autoridades fue oficialmente aceptada por el Imperio. Los «viejos ancianos» son enumerados como mandones o señores pequeños como parte de la jerarquía de autoridades reconocidas en las leyes incas, probablemente por la simetría con respecto a los «señores grandes». (Véase además los castigos que según Guaman Poma se inflingían en época inca a los que desobedecían a los viejos y a las «mugeres biejas» 314 [316].)

Volviendo a los paralelismos entre las tradiciones, creo poder comparar a estos personajes descritos por Guaman Poma con el que describí en el Manuscrito de Huarochirí (31: 86-95) con el nombre de *yuyaqnin* (de la raíz quechua *yuya*: pensar, memorizar, y por extensión el que más piensa, el más anciano, el de mayor experiencia). Este personaje, como señalamos, es el encargado de hacer público el acuerdo alcanzado por los miembros del *ayllu* de los yampilla en una asamblea laboral.

Este rasgo fundamental de hacer público algo acordado en una asamblea, fue discutido también en el capitulo 1 sobre las asambleas laborales que presenté para la tradición conservada en la obra de Betanzos.

Sostengo que en el caso de Guaman Poma, dicho pronunciamiento público (*kunakuq*) lo revestía el *machu yaya* de la cita antes mencionada (199 [201]). En resumen, pareciera que en el modelo de autoridades comunitarias de Guaman Poma, los términos de parentesco *yaya, mama*, además de ser tales, denotan por un lado fórmulas de respeto, pero, al mismo tiempo, describen jerarquías y relaciones de poder.

Con respecto a lo planteado hasta aquí hay dos temas a considerar como problemáticos.

Primero, por qué no aparecen estas acepciones «políticas» en los diccionarios de la época.

Una posible explicación es que, a lo mejor, los términos quechuas *yaya*, *mama* y *machu yaya* fueran títulos políticos tradicionales andinos, y que con el Imperio Inca y la aplicación del sistema administrativo decimal se implantaran nuevas terminologías políticas, como las ya reveladas hasta aquí.

La segunda cuestión es por qué existió tal duplicación de funciones dentro de la *llaqta* (mandones + mandonas). Aunque esto pudo resultar aparente si se tiene en cuenta la división en ámbitos económi-

cos diferenciados (las tareas específicas de las mujeres y las de los varones).

5. Las funciones y responsabilidades de los *kamachikuq* o mandones en la obra de Guaman Poma

El autor asevera ser hijo de una familia de alta jerarquía del sur del departamento de Ayacucho, aunque según Rolena Adorno (1987: XX) este dato no está demostrado.

Cito a la autora:

> [...] no ha aparecido ninguna verificación independiente en cuanto a la ascendencia señorial del autor y **se puede suponer que sustituyó el título de cacique por el de príncipe para presentarse** en su obra como consejero de rey.

Más allá de su ascendencia, lo que podemos deducir de lo escrito por Guaman Poma, es que fue educado desde pequeño en el manejo de los recursos y tierras comunitarias. Esto es patente en el tipo de información asentada, que siempre es mucho más explicita y relevante en lo local.

Por ejemplo, sus informaciones se circunscriben a un ámbito que describe más o menos la zona que habitaron las etnias apcara, sora y lucana, dando detalles y marcando diferencias mucho más en el eje horizontal del territorio (*puna*, *qichwa*, *yunga*) y menos en el vertical norte-sur (imperial), (251 [253]; 1131 [1141]; 1134 [1144]; 1152 [1162]; 1155 [1165]).

Otra información adicional es cómo Guaman Poma presenta y describe el calendario de las actividades rituales de los «Ingas» (235 [237]; 260 [262]).

Por un lado, los dibujos de 11 de los 12 meses del año representan personajes, ceremonias y ritos incas, pero por el otro, cuando escribe sobre las actividades de cada mes, nos brinda, sucintamente, algunos nombres originales de esos rituales, el tipo específico de los sacrificios y a qué divinidades eran ofrendados, e inmediatamente relaciona todos estos datos con lo que se hacía en el reino, por ejemplo: el tipo

de inspecciones y censos que los incas realizaban en las provincias, cómo eran las condiciones climáticas de cada período del año, qué enfermedades acechaban o qué se podía comer. Es decir vuelve a su terreno conocido, el local.

Sabemos que el autor conoció el Cuzco y sus alrededores, pero no sabemos de dónde proceden sus informaciones sobre los rituales que describe. Una posibilidad es que pudieron ser datos obtenidos de ancianos cuzqueños que él mismo entrevistó y trató. Otra, es que recibiera informaciones de *mitmaqkuna* (colonos) cuzqueños en su región de origen.

Para los fines de este ensayo es relevante el desarrollo anual y periódico de las actividades, ya sean agrícolas o rituales, que se desarrollaban a escala local, y en ese sentido nuestro autor no tiene parangón.

Vale la pena clarificar en este punto, qué entiendo como tareas comunitarias y por qué fueron responsables de ellas los mandones descriptos.

La complicada y variada ecología andina obligó a las comunidades a una indispensable cooperación entre los miembros de los *ayllu*. La prosperidad y el bienestar dependían de la posibilidad de movilizar gran cantidad de personas en un momento determinado del año, para la infinidad de tareas requeridas por ese mismo eco-ambiente.

Así, se debieron diversificar al máximo las tierras de laboreo, los tipos de cultivos y las tecnologías agropecuarias para hacer frente a tales condiciones climáticas y de altura. Para implementar la autosuficiencia alimenticia, dichas comunidades debieron vencer muchos obstáculos y organizarse territorialmente (colonias), política y socialmente, de tal manera que les permitiera obtener reservas para crecer, sobrellevando los imprevistos naturales.

De esta manera, las normas de comportamiento entre los miembros de los *ayllu* fueron regidas por el principio de ayuda mutua (reciprocidad andina) y los trabajos fueron organizados sobre la base de dicha cooperación.

Los encargados de gestionar la organización de la reciprocidad entre los *ayllu* fueron las autoridades políticas andinas. Sin la mencionada organización, cualquier recurso pudo ser motivo de conflictos, peleas y guerras sangrientas. Veamos cómo Guaman Poma expresa la noción de la reciprocidad andina:

842 [856]
INDIOS
[...] **Que la ley y horden de los yndios que an tenido y lo tienen desde el primer yndio** que Dios puso en este mundo nuebo Uari Uira Cocha Runa y Uari Runa y Purun Runa y Auca Runa Yncap Runan hasta agora la **ley misericordiosa de ayudarse a unos y a otro** ací a rrico como a pobre **en comunidad de trauajar las sementeras de todas las especias de comidas** que generalmente les llama yupanacuy mincay yapuyta quillayta carpayta tarpuyta patata chacrata llamata uacita larcata puchucayta cochopayta yupanacuyta corayta corpa macayta chacmayta minca citan hila collina taqui satana taqui huyra amca.
Es uso de cristianos que **nenguna generación del mundo no tiene esta ley y horden** de obra (843 [857)] **de misericordia le beneficia del biejo y enfermo güérfano. Y se ayudan unos y otros para que tengan de comer todos** cin enterés de plata como españoles de fuersa pide paga y jornal.

Según Jan Szemiñski (1993: 245), la traducción del párrafo quechua de esta cita sería:

[...] hacer cuentas mutuas, cumplir obligaciones, acabar de trabajar en arar la tierra, hacer camellones o surcos, regar, sembrar, reforzar andenes, tierras de cultivo, llamas, casas, acequias, podar, hacer cuentas mutuas, cumplir obligaciones, escardar, golpear terrones, desmontar, ¿?, para arar para sembrar, ¿? [*sic*], papas. Las últimas cinco frases son en aymara u otro idioma del grupo aru.

El hecho de que Guaman Poma atribuya como parte de los buenos cánones de la organización del Imperio Inca (y como leyes a cumplir en todo el territorio) la realización de las distintas tareas agropecuarias, justifica, desde mi punto de vista, el que dichas tareas hayan sido comunitarias, por tanto, supervisadas por los mandones. No fueron simples quehaceres domésticos de una familia en particular, sino tareas de organizaciones bien específicas como lo fueron los *ayllu* andinos que tributaron al Imperio Inca.

Cito nuevamente al autor:

191 [193]
Yten: **Mandamos en todo el rreyno ayga abundancia de comida y que se ciembre muy mucho** mays y papas y ocas y que hagan caui caya

chuño tamos chochoca y quinua ulluco masua todas las comidas hasta las yeruas yuyos lo sequen para que tengan qué comer todo el año y se ciembre de comunidad y de sapci de mays papas agí magno algudón y coxan flor de pauau queuencha y otras ojas para tiñir colores para el cunbe y auasca y queman lipta de marco y de quinua. **De cada año den cuenta** no lo haziendo los dichos corregidor tocricoc lo castigue cruelmente en este rreyno.
Yten: Mandamos que todas las casas y bestidos y ollas y lo que an trauajado y criado conejo y cada chacara se les uecite dos ueces en el 192 [194] año. **Y no lo haziendo de cada cosa le castigue** cien asotes. Y pida cuenta de estiércol de las dichas sementeras y chacaras y tengan en sus casas abundancia de leña paxa y (...) patos y tengan barriles cullona (...) y de papas para ellos y **para seruir al Ynga y a los capac apoconas y capitanes** y para tener en los tanbos y chasques en los caminos rreales linpiallos aderesar puentes y para fiestas. Dexamos y mandamos esta ley y hordenansas en estos rreynos.

Vemos cómo Guaman Poma describe hasta la más simple de las tareas como de vital importancia para la buena economía del Imperio Inca. Por eso afirma que se llevaba un estricto control de todo lo necesario para la reproducción de las comunidades.

En resumen, las autoridades locales e imperiales eran conjuntamente las supervisoras de las tareas comunitarias.

Como ya dije, la información que brinda Guaman Poma de los trabajos agrícolas es impresionante. No sólo las descripciones y los nombres originales de las tareas, cultivos y técnicas, sino también los maravillosos dibujos que acompañan los dos calendarios anuales de actividades. Estos dibujos aportan datos adicionales y aún más precisos (1130 [1140]; 1167 [1177]; 235[237]; 260 [262]).

Sobre la base de los datos y dibujos de los calendarios (agregando otros pertinentes que aparecen en la obra) confeccioné tres tablas. La primera, denominada tabla 2, expone las informaciones brindadas por Guaman Poma sobre las actividades agrícolas y rituales tradicionales de acuerdo a los meses del año, y señala a los «especialistas» mencionados por el autor.

La segunda, tabla 3, intenta una categorización de las posibles responsabilidades de las autoridades locales básicas sobre la base de esas mismas actividades agrícola-rituales. (La categorización es mía, es decir de una cultura occidental, no necesariamente coincidente con la

que podrían haber hecho los andinos del siglo XVI, aunque nos sirva para ordenar los datos.)

Por ultimo, la tabla 4 resume las tareas y organigrama de mitas en las cuales estaban inmiscuidas las autoridades locales básicas. Todo este resumen se basa en las informaciones de Guaman Poma. Mi intención es que estas tablas se lean juntas para poder observar mejor lo intensivo, continuo y variado de las faenas, así como también que se aprecie el «ritmo» de una planificación de esta naturaleza. A continuación pasaré al análisis de las mismas.

Las tres tablas presentadas desdoblan un cuadro muy complicado, casi imposible, de las responsabilidades de los mandones.

Solo para dar una idea de ellas, considérese que el autor nos presenta el manejo anual de 52 ciclos de cultivos diferentes, la recolección de 21 tipos de yerbas, algas o raíces, el manejo de 11 tipos de hatos de camélidos, además de otras tantas actividades económicas y rituales en por lo menos 31 tipos diferentes de usufructo de chacras, con sus respectivos almacenes. Esto da un promedio de más de 2.600 tareas anuales (2.600 tareas / 365 días = 7 faenas por día), con el respectivo rompecabezas de negociar y organizar los grupos de trabajadores y mitas necesarias.

Evidentemente, estos datos son generalizaciones de las funciones de todas las autoridades políticas por parte de Guaman Poma, ya que algunas actividades debieron concentrarse en unidades y niveles más abarcadores (*waranqa*: 1000 unidades domésticas) y otras debieron estar ausentes en los niveles inferiores (*pachaka*: 100 unidades, *chunka*: 10 unidades).

El cronista describió la agricultura andina *in extenso*, haciendo una síntesis abarcadora de la economía. Si bien todas las actividades que describe debieron realizarse, sin duda, no se hicieron todas en los mismos pueblos y en las mismas provincias. Seguramente hubo especialización y concentración de actividades en diferentes territorios y las mitas lo que hicieron fue simplificar y maximizar los trabajos.

A pesar de dichas generalizaciones, es manifiesto que el autor fue conciente de la complejidad del sistema agropecuario andino y de las necesidades de una familia campesina, de allí lo minucioso de sus descripciones.

Ahora bien, ¿cuál fue la realidad de los *kamachikuq*? Si bien los mandones no pudieron tomar decisiones en tantas actividades y tan-

TABLA 2
Calendario de las actividades agrícolas y rituales de acuerdo a los meses del año, según datos de Guaman Poma (1130 [1140]; 1167 [1177]; 236 [238]; 260 [262])

Meses	Tareas agrícolas y rituales	Especialistas mencionados
Enero 1131 [1141] 1142 [1142] 236 [238] 237 [239]	*Zara papa hallmay mita*: el turno de limpiar, desherbar y aporcar las chacras de maíz y papas. (Comienzo de las lluvias). *Minka* para hilar ropa de la comunidad y para la taza. Pesca de camarones y peces de mar. Vigilancia de los sembrados. Tejido de la ropa familiar. Fin de la siembra del maíz, papas y trigo. Mes de sacrificios, ayunos y penitencias a las *wakakuna*.	*Chakra kamayuq* (responsable de las tierras cultivadas).
Febrero 1134 [1144] 1135 [1145] 238 [240] 239 [241]	*Chaqmay mita*: el turno de romper tierra virgen. *Zara tuta qaway mit*a: el turno de vigilar el maíz por la noche. (Lluvias y crecidas de los ríos.) Recolección de frutas de los llanos hasta marzo. Caza de pájaros. *Minka* para hilar y para barbechar tierras de la comunidad y tierras familiares. Recolección de verduras maduras. Trabajos hogareños. Engorde del ganado. Limpieza de caminos. Construcción y mantenimiento de acequias, manantiales y pozos de agua. Mantenimiento de chacras y andenes.	*Pisqu kamayuq* (responsable de pájaros o cazador de pájaros).

TABLA 2 (Cont.)

Meses	Tareas agrícolas y rituales	Especialistas mencionados
Febrero (cont.)	Adquisición de piedras para la construcción de las casas. Sembrado de muchas verduras. Plantación de frutales. Mes de sacrificios de plata, oro, ganados, cuyes y *mullu* a todas las *wakakuna*. Ceremonias de ritos de pasaje (*warachiku y rutuchiku*).	
Marzo 1137 [1147] 1138 [1148] 240 [242] 241 [243]	*Zara qaway mita*: el turno de vigilar el maíz (que ya tiene el choclo). *Chaqmay mita*: el turno de romper la tierra virgen. (Lluvias y ríos crecidos). Tiempo de sembrar en los llanos maíz, trigo porotos, pallares y garbanzos. Engorde de ganado. Recolección de hongos, caracoles y algas. Pesca de peces, camarones y peces de agua dulce. Se hacen conservas de verduras y frutas para todo el año. Paren los ganados de altura y los domésticos. Sacrificios con camélidos negros a las *wakakuna* y a los cerros. (¿Sólo los incas?)	*Arariwa paryan pachaqa* ("juez de sementeras", persona que racionaliza y controla el uso adecuado de los productos de las chacras, "juez" de almacenamiento). *Paryan arariwa* (espantador de pájaros)
Abril 1140 [1150] 1141 [1151] 242 [244] 243 [245]	*Zara puquy zuwamanta waqaychay mita*: El turno de madurar el maíz y guardarlo de los ladrones.	*Pachaqa arariwa* (labrador que vigila).

TABLA 2 (Cont.)

Meses	Tareas agrícolas y rituales	Especialistas mencionados
Abril (cont.)	Vendimia, conservas de pasas e higos en los llanos. Abundancia de comidas y ganados de todo tipo. Sacrificios de camélidos pintados en todo el reino. Festividad del Inca y grandes convites.	
Mayo 1143 [1153] 1144 [1154] 244 [246] 245 [247]	*Zara kalchay arkuy mita*: el turno de cortar el maíz y amontonarlo. *Aymuray quilla*: el mes de la cosecha del maíz. Clasificación de la cosecha del maíz. Almacenamiento de la cosecha. Recolección de flores y yerbas para tinturas. Tejido de la ropa para la comunidad, la taza y la familia. Salida de los trajines de ganados, intercambios, vino, coca, sal, pastos buenos y caminos abiertos. Salida de los trabajadores para las minas. Sacrificios de ganados pintados celebrando la cosecha. Ceremonias locales con cantos, borracheras y fiestas a las mazorcas o papas extraordinarias. Inspección del Imperio de los almacenes de comidas y ganados de las comunidades.	*Kallchaq* 1144 [1154] (segador).
Junio 1146 [1156] 1147 [1157] 246 [248] 247 [249]	Vendimia, conservas de pasas e higos en los llanos. Abundancia de comidas y ganados de todo tipo.	*Pachaqa* (labrador)

TABLA 2 (Cont.)

Meses	Tareas agrícolas y rituales	Especialistas mencionados
Junio (cont.)	Sacrificios de camélidos pintados en todo el reino. Festividad del Inca y grandes convites.	
Julio 1149 [1159] 1150 [1160] 248 [250] 249 [251]	*Zara papa apaykuy aymuray mita*: el turno de almacenar papas y maíz. Almacenamiento de frutas y verduras en los diferentes depósitos. Cría de gallinas ponederas, puercos y elaboración de quesos. Fertilización de las chacras con estiércol. Limpieza y puesta a punto de todo el sistema hidráulico, para el riego de las variedades tempranas de cultivos. Limpieza de chacras, caminos y puentes. Mes de abundancia, dádivas a los pobres y necesitados. Mes de viajes, mercaderes y mercachifles. Mes de inspección por parte del Imperio de las chacras en todo el reino y repartición de las mismas. Amojonamiento ritual del reino. Sacrificios de ganados rojizos y cuyes blancos para proteger los sembradíos.	*Qullqa kamayuq* 1150 [1160] (responsable de los almacenes y depósitos)
Agosto 1152 [1162] 1153 [1163] 250 [252] 251 [253]	*Haylli chakra yapuykuy pacha*: el tiempo de arar festivamente las chacras. Fiestas, comidas, bebidas y cantos (*haylli, aymaran*) en honor a la labranza de las tierras. Se realizan prestaciones colectivas de trabajo a las autoridades.	

TABLA 2 (Cont.)

Meses	**Tareas agrícolas y rituales**	**Especialistas mencionados**
Agosto (cont.)	Siembra de las variedades tempranas de cultivos, en los distintos pisos ecológicos. En los llanos poda de viñedos y traspaso de vinos a diferentes bidones, para su añejamiento. Continúan los trajines de intercambios de todo tipo. Continúa el engorde del ganado. Contabilización por parte del Imperio de todos los ganados del reino. Sacrificios de cuyes, mullu, chicha y ganados, si los había, a las wakakuna. Sacrificios locales de qapaq hucha a las wakakuna imperiales [?]	
Septiembre 1155 [1165] 1156 [1166] 252 [254] 253 [255]	*Zara tarpuy mitan*: el turno de sembrar el maíz. Siembra de papas tempranas. Trilla y limpieza del trigo. Continúan los trajines de intercambio y ganados. Se comienzan a vigilar los sembrados. (Se empiezan a comer las reservas y conservas de comidas, no hay yuyos ni frutas frescas.) Fiesta solemne a la luna y a la Coya. Purificación y limpieza ritual en todo el reino para evitar enfermedades y peligros.	*Zara tarpuq [kamayuq]* (sembrador de maíz).
Octubre 1158 [1168] 1159 [1169] 254 [256] 255 [257]	*Chakramanta pisqu qarquy pacha*: el tiempo de expulsar los pájaros de las chacras. Corte, amontono y guardado de leña y paja para todo el año.	*Paryan arariwa pachaqa* (espantador de pájaros y alimañas).

TABLA 2 (Cont.)

Meses	Tareas agrícolas y rituales	Especialistas mencionados
Octubre (cont.)	Trabajos de hilado, tejido y de distintos oficios. Trasquilado y curación de todos los ganados. Confección de frazadas, sogas y esteras de paja. Cubrimiento de techados. Limpieza de calles y plazas. Mes de dar dádivas a los pobres, ya que empieza la escasez de comidas. Mes de la festividad del agua. Ruegos, llantos, gritos y procesiones por todo el reino para pedir a la waka Runa Kamaq que envíe agua del cielo.	
Noviembre 1161 [1171] 1162 [1172] 256 [258] 257 [259]	*Zara qarpay, yaku muchuy, rupay pacha*: el tiempo de regar el maíz, de la escasez de agua y del calor. Procesiones y penitencias en todo el reino para implorar agua del cielo. Reparto de agua para el riego de todas las chacras. Aprestamiento de leña para todo el invierno para las casas, para los señores principales, para los *kurakakuna* y para las respectivas mitas. Se terminan con los trabajos de techumbre antes de las lluvias. Se apuran con los trajines antes del frió y las lluvias. Siembra de verduras y frutales antes de las lluvias. Aprestamiento general para el invierno, de comidas y conservas, leña, sal, ají, coca, harinas.	*Zillkiwa o cillquiua* ("juez" y responsable del reparto del agua).

TABLA 2 (Cont.)

Meses	Tareas agrícolas y rituales	Especialistas mencionados
Noviembre (cont.)	Ceremonias y rituales a los muertos con ofrendas y convites. Ceremonias de pasaje (¿en todo el reino?) Recuento poblacional por parte del Imperio. Entrenamiento del ejército imperial. Repartimiento oficial de mujeres y casamientos en todo el reino. Inspección imperial de los ganados comunitarios y particulares. Reclutamiento de *akllakuna* (escogidas) para el Imperio.	
Diciembre 1164 [1174] 1165 [1175] 258 [260] 259 [261]	*Papa uqa tarpuy pach*a: el tiempo de sembrar papas y ocas. Siembra de maíz de temporal y de otros cultivos de temporal. Ultimo período de siembra antes de las lluvias y crecidas de los ríos. Recolección de frutas en todo el reino. Los grandes rituales en homenaje al Sol, con sacrificios y ofrendas de mucho oro, plata bajillas, *qapaq hucha, mullu* y ganados. Fiestas, danzas (*taki*) comidas y bebidas en honor al Sol, en la plaza pública del Cuzco y en todo el reino.	*Zillkiwa o cillquiua* ("juez" y responsable del reparto del agua).

tas veces al día, sí tuvieron que estar inmiscuidos en las actividades y necesidades de las unidades domésticas de sus *ayllu* con las cuales negociaban la mano de obra y el cumplimiento de las actividades.

A mi juicio, una de las cosas que sobresale en las tablas es precisamente el hincapié que Guaman Poma da al recurso humano en la gestión de la política y la economía.

TABLA 3
Resumen de las responsabilidades de los *kamachikuq*, sobre la base de los datos de Guaman Poma (1130 [1140]; 1167 [1177]; 236 [238]; 260 [262])

1. Trabajos de los distintos tipos de chacras en los diferentes pisos ecológicos.
2. Trabajos de pastoreo.
3. Trabajos de recolección de alimentos.
4. Trabajos de caza y pesca.
5. Trabajos de procesamiento, conservación y almacenamiento de alimentos.
6. Trabajos de limpieza y manutención.
7. Trabajos de construcción.
8. Trabajos en las minas o fuera del ámbito de la *llaqta.*
9. Trajines e intercambios.
10. Trabajos de procesamiento y almacenamiento de textiles.
11. Trabajos de adquisición, conservación y almacenamiento de combustibles.
12. Trabajos administrativos para con la burocracia imperial y con los poderes locales.
13. Tareas rituales y religiosas de los *ayllu*.

Por ello se queja de los españoles, por ser malos gobernantes y pésimos administradores. De allí también, la insistencia en aconsejar al rey cristiano el conservar y respetar la cadena de autoridades andinas naturales.

Para visualizar mejor el contexto de las funciones de los *kamachikuq* en especial, presento la tabla 5.

Lo que nos brinda el autor en este caso es un modelo ejemplar de lo que a su parecer debiera ser idealmente la administración andina en época colonial, a imagen de lo que fue ejemplarmente la administración inca.

Nada más lejos de sus aspiraciones, ya que durante esa misma descripción se lamenta ásperamente de lo que sucede en realidad.

Para hacer más claro el punto de vista sobre mi argumentación de las autoridades de los *ayllu* organicé la tabla 5 con diferentes criterios

TABLA 4
Resumen de las tareas y organigrama de mitas de las cuales eran responsables los *kamachikuq*, sobre la base de los datos de Guaman Poma (1130 [1140]; 1167 [1177]; 236 [238]; 260 [262]; 881 [895])[20]

1. *Trabajos en los distintos tipos de chacras en los diferentes pisos ecológicos* (véase 336 [338]; 842 [856]; 864 [878]; 897 [911])

Limpieza y desyerbado de las chacras.
Barbecho y preparación de las tierras vírgenes (véase 860 [874]).
Sembrado de los diferentes ciclos de cultivos, verduras y frutales (véase 191 [193]; 332 [334]; 336 [338]; 795 [809]; 883 [897]; 897 [911]).
Vigilancia y cuidado de las chacras (predadores, ladrones, rayos, aguaceros, crecidas de los ríos, sequías, rotura del sistema de riego, ganados que entren, fuerzas sobre naturales; véase 286 [288]; 860 [874]).
Reparto de agua para las chacras.
Cosechas de los cultivos.
Clasificación y almacenamiento de los cultivos (semilla, comida fresca, procesamiento, ofrendas, podrido, agusanado).

2. *Trabajos de pastoreo* (véase 349 [351])

Engorde y vigilancia del ganado (véase 203 [205]; 205 [207]).
Separación de machos y jóvenes en los hatos (véase 882 [896]).
Manejo de diferentes tipos de hatos (véase 897 [911]).
Parición de los ganados.
Señalamiento de los hatos (véase 882 [896]).
Trasquila de los ganados.
Curación de los ganados.
Trabajos derivados de la producción de ganados: confección de lazos, cuerdas, mantas calzados, conservas de carnes (véase 890 [904]).

3. *Trabajos de recolección de alimentos*

Recolección de frutas (véase 897 [911]).
Recolección de verduras (véase 866 [880]).

20. No enumero en esta tabla 4 las consultas, negociaciones, asambleas y pronósticos adivinatorios necesarios para organizar dichos trabajos, ya que éstos fueron, a mi entender, cotidianos y permanentes.

TABLA 4 (Cont.)

Recolección de hierbas, hongos, raíces, bulbos y algas comestibles (véase 228 [230]).
Recolección de flores para la realización de tinturas (véase 228 [230]).

4. *Trabajos de caza y pesca*

Caza de diferentes pájaros para su carne o plumas (véase 205 [207]).
Caza de venados, zorros, conejos, comadrejas.
Cría de gavilanes, halcones y perros especiales para la caza (véase 851 [865]).
Pesca de peces y moluscos marítimos.
Pesca de peces de los ríos.
Pesca de peces de lagunas de altura.

5. *Trabajos de procesamiento, conservación y almacenamiento de alimentos*

Procesamiento de los distintos tipos de papas.
Procesamiento de las carnes.
Procesamiento de otros tubérculos y legumbres como las ocas y la quinua.
Procesamiento del maíz. Conservas y confituras de frutas.
Conservas de verduras, pescados y algas.

6. *Trabajos de limpieza y manutención*

Limpieza de calles, plazas, caminos, tambos, puentes, corrales.
Manutención de todo el sistema de riego: posos, manantiales, acequias, bocatomas, (véase 944 [958]).

7. *Trabajos de construcción*

Corte de palos y maderas para la construcción.
Picado y traslado de piedras para las casas.
Corte y amontono de paja para los techos.
Construcción de casas, andenes, acequias, posos de agua, puentes, caminos, tambos, (véase 355 [357]; 357 [359]; 923 [937]).
Techado de casas.
Construcción de depósitos, barriles, trojes.

TABLA 4 (Cont.)

8. *Trabajos en las minas o mitas fuera del ámbito de la* llaqta

Configuración de los grupos de tareas.
Desplazamiento de los grupos de mitayos (véase 245 [246]).

9. *Trajines e intercambios*

Intercambios de productos de la puna, quechua y yunga (coca, sal, ají, lana, algodón) (véase 337 [339]).

10. *Trabajos de procesamiento y almacenamiento de textiles*

Hilado de los vellones.
Tejido de las ropas, fajas, frazadas, colchones, bolsas, esteras de paja, sogas (véase 216 [218]; 218 [220]; 222 [224]).

11. *Trabajos de adquisición, conservación y almacenamiento de combustibles*

Cortar, secar y almacenar leña para todo el invierno (véase 226 [228]).
Cortar, secar, amontonar y almacenar paja.
Adquisición de fertilizantes (estiércol marino y de camélidos).

12. *Trabajos administrativos para con la burocracia imperial y con los poderes locales*

Censos e inspecciones de población, depósitos, ganados, pastos y chacras, (véase 192 [194]; 193 [195]; 214 [216]).
Amojonamiento de chacras y usufructos (véase 353 [355]; 864 [877]; 897 [911]; 1074 [1084]).
Reparto de aguas (véase 815 [829]).
Prestaciones de trabajos de productos suntuosos por diferentes especialistas (véase 191 [193]; 257 [259]; 338 [340]).
Asignación de especialistas de distinto tipo (véase 338 [340]; 339 [341]).
Servicio militar imperial (véase 256 [258]; 257 [259]).

13. *Tareas rituales para con la burocracia imperial y con los poderes locales*

Ritos de pasajes. Casamientos, entierros (véase 243 [245]; 257[259]).
Rituales, sacrificios, penitencias y ofrendas (véase 271 [273]).

TABLA 4 (Cont.)

Rituales, sacrificios, penitencias y ofrendas (véase 271 [273]).
Canto y danzas rituales (véase 315 [317]; 323 [325]; 325 [327]; 784 [798]).
Comidas y borracheras ceremoniales en la plaza pública con los pobres, huérfanos y necesitados (véase 243 [245]; 899 [913]).
Amojonamiento de las chacras de los *ayllu* para conservar la memoria de los derechos y usufructos de los padres y antepasados (véase 249 [251]; 353 [355]).

a los utilizados por Guaman Poma en su *Nueva Coronica*[21], si bien todos los datos son aportados por el autor.

En primer lugar, organicé las autoridades de a pares, siguiendo las hipótesis del esquema presentado en los acápites III y IV de este capítulo. De esta manera resultaron 4 pares de autoridades (la autoridad representante de la unidad + su segunda persona, representante de la otra mitad). En cada una, delimité sus títulos andinos, títulos coloniales, privilegios, obligaciones y habilidades. Posteriormente dividí las funciones y responsabilidades en 4 tipos, a saber:

- Funciones correspondientes a la organización de las mitas, de la unidad jerárquica correspondiente.
- Funciones agropecuarias y tareas de limpieza, en las tierras de la unidad jerárquica correspondiente.
- Funciones rituales en la unidad jerárquica correspondiente.
- Funciones administrativas internas en la unidad jerárquica correspondiente.

En esta descripción «modélica inca» de Guaman Poma (tabla 5), hay tres características que se repiten en las ocho autoridades mencionadas. La primera es la participación en los respectivos cabildos (como miembros) de cada una de las autoridades. La segunda característica es el privilegio de sentarse en una *tiyana* y la tercera, que se les

21. Guaman Poma describe jerárquicamente a las autoridades coloniales en el capítulo denominado «Principales», desde las autoridades superiores, una a una con todos sus atributos y responsabilidades, hasta las inferiores (738 [752]; 805 [819]).

TABLA 5
Las funciones y responsabilidades «ideales» de las autoridades coloniales, según datos de Guaman Poma (738 [752]; 805 [819])

Título andino	*Hunu Apu*[22] (741 [755]).	*Apu* (743 [757]).
Título colonial	Cacique principal. Cabeza mayor de una provincia (742 [756]).	Segunda persona. (Una sola en toda la provincia; 744 [758]).
Cabildo	Cabeza mayor del Cabildo (742 [756]).	Cabildo de la provincia (744 [758]).
Privilegios y obligaciones	Reservado de tributos y servicios personales (742 [756]). Teniente general del rey (742 [756]). Solo puede ser juzgado por el rey o la Audiencia Real (742 [756]). Se sienta en *tiyana*. Le cultiven sementeras, le den pastores y servidores.	Reservado de tributos y servicios personales (744 [758]). Se sienta en *tiyana*. Le cultiven sementeras, le den pastores y servidores.
Saberes	Sea buen cristiano y sepa leer, escribir, español, latín, contar y hacer peticiones (742 [756]). Sepa la lengua quechua (771 [785]). Sepa cantar y danzar (784 [798]).	Sea buen cristiano y sepa leer, escribir, español, latín, contar y cantar (744 [758]). Sepa la lengua quechua (771 [785]).

22. Guaman Poma pone en esta categoría a su padre con el título andino de «*Capac Apo Gvaman Chagua Yaro Bilca Allauca Guanoco*», creo que esto es una de las exageraciones y pretensiones del autor. Según la jerarquía descrita por él mismo anteriormente, sostengo que se trata del *Hunu Apu* (10.000) y de su segunda persona, en donde la unidad administrativa más abarcadora la representó la provincia. (Véase el acápite 2 de este capitulo y las siguientes citas: 65 [65]; 305 [307]; 313 [315]; 454 [456].)

Según la traducción de Jan Szemiñski (1993: 76), *Hunu*: «diez mil, rango administrativo, idealmente una provincia con diez mil tributarios, es decir diez mil unidades domésticas completas, compuesta idealmente de cien pueblos; jefe de tal provincia».

TABLA 5 (Cont.)

Funciones correspondientes a la organización de las mitas de la unidad jerárquica correspondiente (Hunu)	Administrador mayor de los indios de la provincia (742 [756]).	Se desplace por los caminos y pida a cada alcalde (es decir a los mandones de las comunidades) los indios de las mitas (744 [758]). Empadrone a todos los indios de las mitas (*khipu*) y estas listas sean entregadas a los capitanes de mita (765 [779]). Entregue a los capitanes de las mitas en las minas o plazas del reino (744 [758]); (765 [779]). Tenga cargo y vara de justicia real y castigue a los infractores de mitas (744 [758]); (765 [779]).
Funciones agropecuarias y de limpieza en las tierras de la unidad jerárquica correspondiente (Hunu)		
Funciones rituales en la unidad jerárquica correspondiente (Hunu)	Participe y dirija todos los rituales mayores ante las divinidades mayores: "Que los dichos caciques principales y sus indios o las yndias sus propios hijos lexítimos que dansen y hagan taquies y haylli... y dansas de españoles y de negros y otras dansas de los indios.	Ayude a las comunidades y favorezca a los pobres, enfermos, viejos, viudas y huérfanos de la provincia (744 [758]).

TABLA 5 (Cont.)

Funciones rituales en la unidad jerárquica correspondiente (Hunu) [cont.]	An de dansar delante del santícimo sacramento... en las fiestas y pasquas y fiestas de las iglesias, de otras fiestas... cada año. No lo haziendo sean castigados. Pues que para las uacas ýdolos dioses falsos demonios por mandado de los pontífices laycaconas hicheseros los hicieron" (784 [798]). Sea caritativo (771 [785]). Realice ayunos, penitencias y sacrificios en acontecimientos especiales (mellizos, rayos) (784 [798]). Realice ofrendas, ceremonias y sermones "mucha comida y mucha chicha" en los ritos de pasaje como la muerte, el nacimiento o el casamiento (614 [628]; 618 [632]; 784 [798]).	
Funciones administrativas internas en la unidad jerárquica correspondiente (Hunu)	Haga peticiones e interrogatorios y lleve pleitos (771 [785]). Es acompañado en todas sus tareas administrativas por el escribano público del cabildo de la provincia (815 [829]). Responsable de la recolección de toda la tasación en la provincia (815 [839]).	Ayude a cobrar el tributo de la provincia (744 [758]). De todo avise y dé cuenta (khipu) al administrador mayor (*Hunu Apu*) (744 [758]). Defienda a los indios de la provincia (744 [758]).

TABLA 5 (Cont.)

Funciones administrativas internas en la unidad jerárquica correspondiente (Hunu) [cont.]	Tenga en su poder un libro en donde se asienten todos los tributos (mitas, servicios personales, productos) que los indios de la provincia proveen tanto a las autoridades seglares como eclesiásticas españolas. Asimismo, se asienten las deudas, contratos y servicios que estas autoridades adeudan a la jurisdicción de la provincia[23] (815 [829]). Tenga en su poder un libro con la visita general de población de la provincia y un libro con todas las mitas a las minas, plazas, tambos, puentes y servicios personales correspondientes a los caciques principales (810 [824]; 815 [829]). Administrador mayor de los recursos de las comunidades y los bienes de la Iglesia de la provincia (742 [756]). Tenga en su poder un libro en donde se asienten todos los tipos de chacras, sistemas de riego (turnos de riego y beneficiarios de cada acequia), recursos forestales y animales de la provincia, con los respectivos nombres de los propietarios y la descripción de cómo y de quién fueron heredados (810 [824]; 815 [829]). Protector de los indios de la provincia (742[756]).	

23. Según Guaman Poma, estos documentos debían ser elaborados por el escribano (*Qilqa Kamayuq*) y rubricados y legitimados no sólo con su propia firma de especialista reconocido, sino también con la del cacique principal de la provincia y los alcaldes o mandones de los pueblos (814 [829]; 815 [829]).

TABLA 5 (Cont.)

Título andino	*Waranqa Kuraka* (745 [759]).	*Pisqa Pachaka* Kamachikuq (748 [762]).
Título colonial	Corregidor y su lugarteniente. Señor de 1.000 indios tributarios (746 [760]).	Alcalde mayor. Mandón mayor de 500 indios tributarios (748 [762]).
Cabildo	Cabildo de la provincia (746 [760]). Se lo elija anualmente y se le tome residencia[24] (768 [782]).	Cabildo de la provincia (748 [762]). Se renueve cada año y se le tome residencia (748 [762]; 793 [807]). (El rey es el único que puede dejarlo en el cargo de por vida, si resulta hábil y suficiente (793 [807]). Si aumentan sus indios puede pasar a ser nombrado señor de *waranqa* (748 [762]).
Privilegios y obligaciones	Reservado de servicios y tributos personales (746 [760]). Se sienta en *tiyana*. Le cultiven sementeras, le den pastores y servidores.	Es tributario, pero está exento de mitas y servicios personales, salvo la mita minera (748 [762]). Se sienta en *tiyana*. Le cultiven sementeras y servidores.

24. El rango de *kuraka* fue en la mayoría de los casos hereditario, ya que no todos fueron ascendidos (*Allikaq*). Supongo que a lo que se refiere Guaman Poma aquí, es a la elección anual de uno de los *waranqa kuraka* de la provincia, como el encargado máximo y directo por ese término de tiempo, de la responsabilidad de las minas (¿o incluso de todas las mitas de los tributarios de la provincia?).

TABLA 5 (Cont.)

Saberes	Sea buen cristiano y sepa leer, escribir, contar oficios y artificios (746 [760])	Sea buen cristiano y sepa leer, escribir, contar y cantar (748 [762]).
Funciones correspondientes a la organización de las mitas de la unidad jerárquica correspondiente (Waranqa)	Capitán general por un año en todas las minas y plazas donde sirviere su provincia (746 [760]). Pague los jornales de las mitas a los indios (746 [760]); (768 [782]). Controle y supervise las condiciones laborales en las minas personalmente (746 [760]); (768 [782]). Clasifique la mano de obra en las minas según capacidades de trabajo (746 [760]); (768 [782]). Resida en las minas y visite a los indios de las mismas (746 [760]).	Responsable de hacer acudir a los indios a las minas, plazas, tambos, puentes, caminos y servicios personales del cacique principal (748 [762]). Acuda como capitán de los indios a las minas y plazas (748 [762]).
Funciones agropecuarias y de limpieza en las tierras de la unidad jerárquica correspondiente (Waranqa)		
Funciones rituales en la unidad jerárquica correspondiente (Waranqa)	(Probablemente acompaña en las funciones rituales a los *Hunu Apu* y *Apu*, en las ceremonias y rituales de la provincia)	Canta en las fiestas realizadas en la plaza pública (748 [762]). ¿Significa también un papel ritual ocuparse de supervisar los recursos de todo lo público? (793 [807]).

TABLA 5 (Cont.)

Funciones administrativas internas en la unidad jerárquica correspondiente (Waranqa)	Ayude a cobrar el tributo de la provincia (746 [760]). Defienda a los indios de los abusos de los colonizadores españoles (746 [760]). Actúe judicialmente sobre los indios de su jurisdicción y en casos de españoles en contra de sus indios solamente en causas civiles y criminales (768 [782]).	Ayude a cobrar el tributo (748 [762]). Asiente los gastos y daños de los corregidores, padres y encomenderos de su jurisdicción (793 [807]). Ayude al corregidor (*Waranqa Kuraka*, señor de 1.000) en el gobierno de la justicia y veedor de las demás autoridades (793 [807]). Cumple la función de *tuqrikuq*[25] (792[806]; "el que tiene a cargo el pueblo o la gente", según Szemiñski 1993:128). Supervise las sementeras y ganados (*khipu*) de las comunidades, la Iglesia, y de los pobres juntamente con los alcaldes ordinarios (mandones de 100) (793 [807]).
Título andino	*Pachaka Kamachikuq* (750 [764].) *Ayllu Kamachikuq* (456 [458]).	*Pisqa Chunka Kamachikuq* (749 [763]).

25. En las descripciones de las autoridades de la época incaica Guaman Poma traduce algunos términos de manera distinta. Estas diferencias aparecen en todos los niveles jerárquicos, pero sobre todo en los más altos. Por ejemplo en 346 [348] el autor traduce «*tocricoc*» como corregidor (1.000 unidades) y en este caso el «*tocricoc*» es el alcalde mayor (500 unidades). Es decir las descripciones que aparecen en la obra, a veces, son inconsistentes.

TABLA 5 (Cont.)

Título colonial	Alcalde ordinario. Mandón de 100 indios tributarios (750 [764]).	Alcalde de campo. Mandoncillo de 50 de indios tributarios. Regidor (752 [766]).
Cabildo	Cabildo[26] (751 [765]).	Cabildo (749 [763]).
Privilegios y obligaciones	Tributario, cumple con todas las mitas y servicios personales (750 [764]). Se sienta en tiyana. Le cultiven sementeras y servidores.	Tributario, cumple con todas las mitas y servicios personales (752 [766]). Se sienta en *tiyana*. Le cultiven sementeras y servidores.
Saberes	Sea buen cristiano y sepa leer, escribir y contar (750 [764]).	Sea buen cristiano y ladino y sepa leer, escribir y contar (752 [766]).
Funciones correspondientes a la organización de las mitas de la unidad jerárquica correspondiente (Pachaka)	Debe enviar y entregar a los indios de todas las mitas (750 [764]). Responsable en su *llaqta* del cumplimiento de todas las mitas, tambos y servicios personales (750 [764]). Va como capitán de mita (750 [764]). No debe ausentarse de su jurisdicción[27] (795 [809]).	Tiene la responsabilidad de juntar, recoger y entregar a los indios de su parcialidad para los distintos trabajos y mitas (752 [766]). Acude a las minas o plazas como capitán de mita (752 [766]).

26. A partir de este nivel de los *ayllu kamachikuq* o mandones de la comunidad (*pachaka, pisqa chunka, chunka* y *pisqa kamachikuqkuna*), Guaman Poma dice que estas autoridades pertenecen al cabildo, pero no aclara, como en los casos de los niveles superiores, de qué cabildo se trata. Seguramente no se trató de los mismos cabildos o asambleas provinciales, sino de otros cabildos, de las comunidades, o incluso de las *chunkakuna*.

27. Aquí, Guaman Poma nos da informaciones contradictorias. Por un lado sostiene que el *pachaka kamachikuq* va como capitán de las mitas, es decir, sale de las tie-

TABLA 5 (Cont.)

Funciones agropecuarias y de limpieza en las tierras en la unidad jerárquica correspondiente (Pachaka)	Nombre junto a los "caciques principales", un alguacil de acequias (mandón de 10), cuya responsabilidad sea el que se cumplan los turnos correspondientes de las cuotas de riego (799 [813]).	Supervise las tareas comunales del mantenimiento de las casas de la Iglesia, del padre, del cabildo, de las casas de los indios, del techado, de la limpieza de las calles y de los pueblos en general (801 [815]). Supervise las tareas de limpieza del sistema hidráulico de la *llaqta* (803 [817]).
Funciones rituales en la unidad jerárquica correspondiente (Pachaka)	Responsable de sostener a las instituciones que ayudan a los necesitados y pobres de la comunidad (750 [764]). Amigo de los pobres, come en la plaza pública (750 [764]. Véase 899 [913], en donde los ayllu son los responsables de la manutención de enfermos, discapacitados, huérfanos y pobres, de las fiestas y comidas rituales en la plaza pública).	Ayude a las comunidades, la Iglesia, el hospital, las sementeras y ganados de sus parcialidades (752 [766]).

rras de la *llaqta*, y por el otro, dice que tiene prohibido ausentarse de su jurisdicción. Yo supongo que la segunda proposición fue la más plausible.

TABLA 5 (Cont.)

Funciones rituales en la unidad jerárquica correspondiente (Pachaka) (Cont.)	Dirija las ceremonias y realice sermones en los ritos de pasaje en los cuales todos los ayllu se reúnen (nacimientos, matrimonios, entierros) (614 [628]; 618 [623]; 620 [634]).	
Funciones administrativas internas en la unidad jerárquica correspondiente (Pachaka)	Cobre los tributos de su parcialidad (750 [764]). Visite dos veces al año cada casa y asentamiento de su comunidad (795 [809]). Supervise la existencia de casas, despensas, corrales, chacras, lugares de culto y mojones correspondientes a los *ayllu* de su comunidad. Supervise la limpieza y estado de todos estos establecimientos (795 [809]). Supervise en cada unidad doméstica las reservas de los productos agrícolas, tipos de almacenamiento, conservas, condimentos, animales domésticos, artesanías, textiles, artículos de limpieza y combustibles (795 [809]). (Supervisa si la cantidad de recursos es adecuada al tamaño y necesidades de la unidad doméstica correspondiente.) No debe ausentarse de su jurisdicción (795 [809]).	Ayude a cobrar el tributo (752 [766]). Participe junto con su superior inmediato, el alcalde ordinario (mandón de 100), de la visita semestral a cada unidad doméstica de los ayllu (752 [766]); (801 [815]). Revise y contabilice cada recurso de las unidades domésticas de su jurisdicción, es decir, maneje las listas diferenciadas de cada recurso, los khipu de los ayllu (801 [815]; en el dibujo de 800 [814] este personaje aparece con un khipu en su mano. Véase figura 3). Castigue, si fuere necesario, en caso de falta de dichos recursos (801 [815]).

TABLA 5 (Cont.)

Funciones administrativas internas en la unidad jerárquica correspondiente (Pachaka) (Cont.)		Tiene el cargo de fiel ejecutor, por el cual controla los precios de las mercancías, los lugares de compra y venta, las personas que realizan dichas transacciones y la cantidad de veces del mercadeo (801 [815]). Tiene la función de *zurqukuq*[28], administrador (800 [814]. Según Szemiñski [1993: 121], significa: "despensero, el que saca afuera"). Responsable de un depósito, casa y corral común, en donde se retienen los animales que dañaron las chacras o el sistema de riego, o se depositen las multas cobradas por los daños a los *ayllu* (799 [813]).
Título andino	*Chunka Kamachikuq* (753[767]).	*Pisqa Kamachikuq* (755 [769]).
Título colonial	Alguacil mayor. Mandoncillo de 10 indios tributarios (754 [768]).	Alguacil menor. Mandoncillo de 5 indios tributarios (756 [770]; 803 [817]).

28. Guaman Poma describe este tipo de funciones como una de las que desempeñaban los *puriq machu* (viejos que caminan), la segunda clase de edad de los viejos en época inca (197 [199]).

TABLA 5 (Cont.)

Cabildo	Cabildo (753 [767]).	Cabildo (755 [769]).
Privilegios y obligaciones	Tributario, cumple con todas las mitas y servicios personales (754 [768]). Se sienta en *tiyana*. Le cultiven sementeras y servidores.	Tributario, cumple con todas las mitas y servicios personales (756 [770]). Se sienta en *tiyana*. Le cultiven sementeras y servidores.
Saberes	Sea buen cristiano y sepa leer, escribir, español, contar y cantar (754 [768]).	Sea buen cristiano y sepa leer, escribir y contar (756 [770]).
Funciones y tareas correspondientes a la organización de las mitas de la unidad jerárquica correspondiente (Chunka)	Responsable de enviar a indios a las minas y plazas así como también a los capitanes de la mita (754 [768]). Su función es ir como capitán de los indios a las minas y plazas (754 [768]).	Acuda a las minas y plazas como capitán de la mita y sirva al cacique principal (756 [770]).
Funciones, tareas agropecuarias y de limpieza en las tierras de la unidad jerárquica correspondiente (Chunka)	Ayude a los regidores (mandón de 50) al mantenimiento y limpieza del sistema hidráulico, de las chacras, estancias de pastoreo y calles de su *ayllu* (803 [817]).	[29]Ayude a sus superiores al mantenimiento y limpieza del sistema hidráulico, de las chacras, estancias de pastoreo y calles de su *ayllu* (803 [817]).

29. Las siguientes son las mismas funciones del mandoncillo de 10 unidades domésticas que el autor describe también para el mandoncillo de 5. No es un error.

TABLA 5 (Cont.)

Funciones, tareas agropecuarias y de limpieza en las tierras de la unidad jerárquica correspondiente (Chunka) (Cont.)	Responsable de la organización de la mano de obra que trabaje en la fertilización y cultivo de las tierras de la comunidad, de la Iglesia, las cofradías y el hospital (*khipu*) (803 [817]). Supervisor directo de dichas tareas, castigue a los infractores que nos las cumplan (*khipu*) (803 [817]). Responsable de que haya un cuidador de las chacras (*paryan arariwa*) (803 [817]). Cumple funciones de alguacil de acequia, reparte el agua de riego (799 [813]).	Responsable de la organización de la mano de obra que trabaje en la fertilización y cultivo de las tierras de la comunidad, de la Iglesia, las cofradías y el hospital (*khipu*) (803 [817]). Supervisor directo de dichas tareas, castigue a los infractores que nos las cumplan (*khipu*) (803 [817]). Responsable de que haya un cuidador de las chacras (*paryan arariwa*) (803 [817]).
Funciones rituales en la unidad jerárquica correspondiente (Chunka)	Ayude a las comunidades, la Iglesia y el hospital (754 [768]). Coma en la plaza pública e invite a los pobres, forasteros, viejos, enfermos y huérfanos (754 [768]).	Cultive una huerta especial de verduras y frutas, para venderlas y con las ganancias financie las fiestas y comidas comunitarias en la plaza pública (807 [821]). Pronuncie sermones y buenos ejemplos ante sus parientes cercanos (*ayllu*) en las ceremonias de ritos de pasaje, como por ejemplo la muerte o el matrimonio (68[68]; 290[292]; 618 [623]).

TABLA 5 (Cont.)

Funciones administrativas internas en la unidad jerárquica correspondiente (Chunka)	Visite cada seis meses, en la época de siembra y en la época de la cosecha, las chacras y el sistema hidráulico de su jurisdicción (803 [817]). Ayude a cobrar el tributo de su *ayllu* (754 [768]).	Visite cada seis meses, en la época de siembra y en la época de la cosecha, las chacras y el sistema hidráulico de su jurisdicción (803 [817]). Cumpla las funciones de alcalde, pregonero y verdugo[30] (756 [770]; 805 [819]. Véase el dibujo del alcalde, pregonero, verdugo en 804 [818] y figura 4).

brinde acceso a la mano de obra de sus respectivos *ayllu* (cultivo de sementeras, pastores, servidores).

Desde mi punto de vista, las dos primeras características mencionadas (cabildo y asiento), no son casuales, sino rasgos muy andinos del proceso de tomar decisiones laborales.

Ahora bien, si bien Guaman Poma hace referencia explicita a las asambleas provinciales y cuzqueñas con respecto al ámbito comunitario, sólo dice que las autoridades «son cabildo», pero no esclarece de qué cabildo se trata.

Sugiero que el autor se refiere a los cabildos o asambleas en donde los miembros tienen derecho a entrar en consultas y negociaciones,

30. Este personaje era el encargado de llevar a cabo las penas físicas, por incumplimiento de los deberes de las distintas autoridades y de los indios comunes. El autor describe amargamente en muchas oportunidades estos actos punitivos, como el corte de cabellos, latigazos, el rollo público, golpes con palos (795 [809]; 803 [817]).

Cuando Guaman Poma escribe su crónica, todos los indios eran tributarios y mitayos (salvo los del rango *kuraka* o *apu*) incluso lo fueron los mandoncillos *pisqa kamachikuqkuna*. Sin embargo, en el dibujo de pregonero, alcalde y verdugo (804 [818]), en vez de dibujar a un tributario, el autor dibuja a un viejo (¿de la tercera clase de edad, un *machu yaya*?). (Figura 4.)

En época inca, los viejos de la tercera clase de edad, como hemos analizado, eran temidos y honrados. Una de sus funciones era la de dar buenos consejos a sus parientes, castigar y azotar a los niños (199 [201]; 220 [222]). Estos viejos sí estaban exentos de todo tributo o mita hacia el Imperio Inca, eran los reservados.



Figura 3: *Pisqa chunka kamachikuq* (800 [814]; mandón).



Figura 4: *Pisqa kamachikuq* (804 [818]; mandoncillo).

como argumenté en el acápite II de este capítulo. Es decir, estos «cabildos» fueron las asambleas político-laborales que se desarrollaron en las comunidades.

Seguramente hubo cabildos de distintos niveles, unos en el ámbito provincial o en el ámbito de las *waranqa* y otros, los inferiores, al nivel de los *ayllu*.

Pienso que es obvio que no pudo haber una sola asamblea con todas las autoridades de una provincia, ya que hubieran sido demasiadas personas y no se hubiese podido llegar a los consensos y acuerdos necesarios para trabajar.

Al funcionar niveles de asambleas, esto facilitaba la toma de decisiones de abajo hacia arriba y, además, hacía a estas decisiones políticamente prácticas, ya que determinaba en cada una de ellas quiénes revestían el consenso alcanzado y, en definitiva, quiénes eran los responsables de que se llevaran a cabo dichas decisiones[31].

Estos cabildos coloniales, entre otras funciones, elegían anualmente a los cuadros administrativos de autoridades de entre los más eficientes y habilidosos (793 [807]). Guaman Poma postula de esta manera una diferencia sustancial (apoyando sus propios intereses) entre los nobles provinciales y los rangos administrativos andinos (los denominados por el autor «pecheros»). Estos últimos dependieron del tamaño de su grupo para tener mayor estatus y privilegios,

31. El «cabildo» de una *llaqta* (idealmente una comunidad de por lo menos 100 unidades domésticas) se conformaría por 20 mandones o 20 *kamachikuq*. Esto es:

1 *pachaka kamachikuq* (100 + 50 + 10 + 5 + 1 jefe de unidades domésticas)
1 *pisqa chunka kamachikuq* (50 + 10 + 5 + 1 jefe de unidades domésticas)
8 *chunka kamachikuq* (10 + 5 + 1 jefe de unidades domésticas)
10 *pisqa kamachikuq* (5 + 1 jefe de unidades domésticas).

Cuando analicé la tradición oral de la crónica de Juan de Betanzos, sostuve que me parecía importante el número de los participantes en las asambleas laborales cuzqueñas. Ya que, para obtener el consenso requerido para tomar decisiones se necesitaba de un mínimo de participantes pero también de un máximo para que las asambleas fuesen efectivas. Como vimos, presenté el número de 20 «Señores del Cuzco» (cabezas de los *ayllu* cuzqueños) participantes en las asambleas cuzqueñas.

Este cálculo con respecto al cabildo de una *llaqta* es válido sólo como un modelo ideal. En las visitas coloniales se mencionan, por ejemplo, *waranqa* que no se conformaron exactamente por cien *pachaka* e incluso que tuvieron más de cien *pachaka*. Lo mismo pudo ocurrir con las *chunkakuna* de una *pachaka*.

como el caso del *pisqa pachaka kamachikuq* (500 unidades domésticas), mientras que los *apu* o *kuraka*, por ser «señores naturales», poseían el privilegio de los títulos hereditarios independientemente de su rango administrativo y el número de unidades domésticas bajo su responsabilidad. (Véase, además, 454 [456].)

Al mismo tiempo, vemos en la tabla 5 que Guaman Poma describe los conocimientos con que deben contar las autoridades andinas coloniales desde su punto de vista: ser buenos cristianos, saber hablar, leer y escribir en español. En el caso de los «principales» (rangos de *apu* y *kuraka* en la tabla 5), asimismo debían saber latín, quechua, saber redactar y presentar peticiones.

También, todos sin excepción tenían que saber contar, es decir manejar la contabilidad y los *khipu* respectivos.

Con respecto a saber cantar (mencionado explícitamente para 4 de las autoridades), todas debían saber hacerlo como parte de sus funciones rituales. Probablemente, esta función estaría asociada con el tamaño del grupo que se presentaba a los rituales y fiestas intercomunitarias, cada uno con sus trajes, bailes y cantos específicos de cada *ayllu* (véase 315 [317]; 323 [325]; 325 [327]).

González Holguín (1989 [1608]: 444] dice que cantar en quechua es «*Taquini taquicuni*». A su vez, traduce «*Taquini o taquicuni*» como «Cantar solo sin baylar o cantando baylar» (338). Jan Szemiñski (1993: 124) llama la atención de que *taki* además de «cantar, bailar, amar y querer bien» quiere decir «oración, decir la verdad y recontar los mitos». El *taki* era entonces el baile y el canto ritual en el cual se recontaban los mitos, o una de las formas más importantes de contar la tradición oral de los *ayllu* y de memorizar su pasado.

Es evidente que Guaman Poma reivindica este papel ritual de dirección y participación de las autoridades en todas las ceremonias y rituales. Según su parecer, dicha participación ritual fortalecería los lazos solidarios entre los miembros de los *ayllu* y daría legitimidad a esos mismos mandos jerárquicos. Por eso quiere que dichas costumbres andinas se conserven y consoliden, aún más en su época colonial (véase 785 [799]):

> 315 [317]
> [...] En **estos huelgos que tienen cada ayllo y parcialidad deste rreyno no ay que dezille nada ni se entremeta ningún jues** a enquietalle a los

pobres sus trauajos y fiestecillas y pobresa que hazen cantar y baylar comer entre ellos.

Con referencia a las funciones en general de todas las autoridades, quedan claramente delimitados en la tabla 5 tres niveles de organización jerárquicos.

El primer nivel de organización lo representó el *hunu* o provincia, que fue la unidad política-administrativa más abarcadora. Los *hunu apu*, jefes de por lo menos 10.000 unidades domésticas, fueron los responsables del control de toda la población y de todos recursos de la provincia. Pero principalmente, en época colonial, fueron los responsables de la recolección y ejecución de la totalidad de los tributos y mitas de la misma. Las inspecciones de las condiciones laborales en las minas, la clasificación de la mano de obra, los salarios y las penas por incumplimiento formaban parte de las responsabilidades de esta jurisdicción (a su vez subdividida en *waranqakuna*)[32].

Además, los *apu* y *kuraka* participaban, según Guaman Poma, en las fiestas religiosas y rituales mayores, probablemente, de las más altas divinidades regionales, quizás, incluyendo a las *wakakuna* imperiales incas (784 [798]). A su vez, tuvieron en sus manos la responsabilidad de llevar registros escritos y firmados, de todos los recursos humanos, agrícolas, pastoriles e hidráulicos de la provincia (816 [830]).

¿Significó esto, como en la época inca, el control de amplios recursos y la coordinación de proyectos intercomunales por parte de los *apu*?

Supongo que no, en época colonial, lo que probablemente predominó en este nivel fue la recolección de datos que permitieran una mejor y ajustada administración para la tasación y explotación de la población.

El segundo nivel de organización lo representó la *llaqta* o comunidad, y sus autoridades fueron el *pachaka kamachikuq* (100 unidades domésticas) y su segunda persona, el *pisqa chunka kamachikuq* (50 unidades).

32. La *waranqa* parece un rango administrativo dentro de la provincia más que una unidad independiente. Esto es evidente en la descripción de las funciones de los *kuraka* de 1.000 y de 500 unidades, además de la ausencia de funciones rituales específicas de dichas autoridades.

Vemos que, con los datos de la tabla 5, queda clara la proposición del autor, según la cual, el nivel de la *pachaka* corresponde a la unidad de los *ayllu*:

> 456 [458]
> [...] Desde aquí entran los **mandones** que llaman **ayllo camachicoc** que quiere decir mandones deste rreyno **pachac camachicoc** mandón de cien yndios de tasa.

Dicha información de Guaman Poma puede rastrearse en el *Vocabulario* de González Holguín (1989 [1608]: 55) en donde «*Pachac curaca*» significa: «Señor de vn pueblo» y «Señor de cien yndios». (Recuérdese que la palabra «pueblo» tiene el sentido de comunidad, como nos advierte Gerald Taylor [1987: 30-31]).

En esta imagen paradigmática de Guaman Poma de las responsabilidades de las autoridades, los *ayllu kamachikuq* o mandones destacan en todo lo referente a los trabajos agropecuarios y rituales en las tierras de los *ayllu*. El autor dice que ése fue el ámbito concreto de sus responsabilidades y de sus funciones específicas.

La *llaqta* (conformada por uno o más *ayllu*) funcionó como una unidad orgánica que poseía bienes, recursos, divinidades, depósitos y mojones en común. Que además cuidaba y abastecía de todas las necesidades a los pobres y enfermos de los *ayllu*. Y que también participaba conjuntamente en las fiestas propias, casamientos, entierros, reafirmación anual de los límites de los territorios ancestrales y demás ritos y ceremonias.

Pero sobre todo, la *llaqta* era la instancia que organizaba y supervisaba el trabajo coordinadamente, la que decidía el calendario agrícola en común de las unidades domésticas y las distintas faenas de mantenimiento o nuevas construcciones a realizar.

En este nivel las tareas debían ser programadas minuciosamente de acuerdo al período del año y de acuerdo con las condiciones sociales y técnicas (las autoridades manejaban los *khipu* de los distintos tipos de censos). Y seguramente, teniendo muy en cuenta la situación política particular de cada *ayllu* en sí, dentro de las relaciones de solidaridad, poder o resistencia que conformaron las provincias y los gobiernos inca o colonial.

Ciertamente, este programa general de actividades es el que se negociaría en las asambleas laborales periódicas de la *llaqta*.

La infraestructura de los *ayllu*, de las chacras, de las estancias de pastoreo y, en especial, la del riego, debía mantenerse, vigilarse y actualizarse permanentemente.

Los *pachaka kamachikuq* y los *pisqa chunka kamachikuq* eran los supervisores de todas las actividades laborales y rituales de los miembros de la *llaqta*.

La racionalización en el uso de los recursos era prioritaria en sus funciones, debían conservar y administrar en el ámbito familiar y comunitario los alimentos, los combustibles y el agua para procurar sobrellevar la inestabilidad del ecosistema andino.

Por ello, era fundamental, en la opinión de Guaman Poma, que los *ayllu kamachikuq* resguardaran y organizaran los recursos comunitarios (*zapsi*), es decir, el usufructo común de tierras, aguas, rebaños, lugares de culto o bienes.

Desde el punto de vista del autor, el *zapsi* es lo que da bienestar y seguridad a las familias de los *ayllu* (véase, además, 896 [910]; 899 [913]).

También debían preservar y supervisar el trabajo en común para las obras y tareas comunitarias (por ejemplo, la *minka* del techado de la iglesias de los pueblos o los banquetes y borracheras rituales en la plazas públicas).

Los *ayllu kamachikuq*, además, debían reunir a los trabajadores, contabilizarlos y asignarlos a los caciques principales y a la administración colonial (antes imperial inca)[33], para las respectivas mitas fuera del ámbito de las comunidades.

Ahora bien, con respecto a las funciones de los *ayllu kamachikuq* o mandones en la tabla 5, hay ciertas aclaraciones que son pertinentes. Como sostuve anteriormente, Guaman Poma, a veces traduce o describe contradictoriamente términos quechuas referentes a funciones administrativas o títulos jerárquicos. Es el caso de las funciones de los mandones de 50 y de 5 unidades domésticas, que quiero analizar con más detenimiento.

Estos dos personajes, según las descripciones del autor, tuvieron funciones diferenciadas, pero por otro lado, compartieron otras. A lo

33. Otros autores como Julien (1982: 135) y Le Vine (1987: 35-36) coinciden en que el reclutamiento de la mano de obra del Imperio Inca se hizo en el ámbito de la *pachaka* (por lo menos 100 unidades domésticas).

mejor, Guaman Poma, al describirlas, no tuvo información muy detallada al respecto, de allí las contradicciones, o quizás, dichas funciones dependieron del tamaño de la población, lo cual el autor sí especifica.

Veamos la siguiente cita:

> 456 [458]
> [...] Aquí entran los yndios mandoncillos que quiere dezir mandoncillos que an de tener tiana de matara de heno coho. A de tener dies yndios justos de tasa que no le falte.
> **Pisca camachicoc de cinco yndios** un mandoncillo sobre los cinco yndios de taza a de tener tiana de paxa llamado chilloua. **Estos mandoncillos ciruen de marca camayoc que son uedores y regidores de cada pueblo** Y ci no tubiere los dichos cinco yndios tributarios no se le dé título de pisca camachicoc. **Y an de seruir por quipocamayos contadores.**

En esta cita Guaman Poma sustenta que los mandoncillos de 5 unidades domésticas sirvieron como *marka kamayuq*, que según Jan Szemiñski (1993: 86) significa «responsable del pueblo y posiblemente sinónimo de *llaqta kamayuq*»; además, Guaman Poma sostiene que fueron regidores y veedores en cada pueblo.

En el *Vocabulario* de González Holguín (1989 [1608]: 647) consta la siguiente proposición: «Regidores que miran por el pueblo. *Llactacamayoccuna* o *llacta tokrikcuna*». A su vez, González Holguín traduce, «*Llactacamayoc*» como «Curaca teniente del principal, mandon, o executor de lo quel manda» (208).

En resumen, la expresión *marka kamayuq* de Guaman Poma no pareciera tratarse de funciones de un mandón de 5 unidades, sino de algo mayor. En el diccionario de Covarrubias (1995 [1611]: 954) dice: «Veedor. En casa de señores llaman veedor el que asiste a lo que ha de comprar el despensero». La función de *zurqukuq* o administrador de las despensas de la comunidad era del *pisqa chunka kamachikuq* (mandón de 50 unidades), como consta en la tabla 5 (800 [814]). Ahora bien, si prestamos atención nuevamente a la definición dada por González Holguín: «*Llactacamayoc*. Curaca teniente del principal, mandon, o executor de lo quel manda» (208), se advierte que tal personaje desempeña funciones de segunda persona, ya que es el «teniente del principal». Por lo pronto, esta función de *llaqta kamayuq* podría pertenecer a ambas autoridades, al mandón de 5 y al de 50 unidades, ya que ambos, respectivamente, son «segundas personas».

Pero podemos suponer que este «principal» del que habla González Holguín pertenece al ámbito de la comunidad o *llaqta*, ya que, según sus mismas palabras (1989 [1608]: 55): «*Curaca*» significa: «El señor del pueblo» y no el señor de una *pisqa* (5 unidades).

Según la tabla 5 las funciones de regidores y veedores no pertenecieron a los *pisqa kamachikuq* (5 unidades), sino que fueron competencia de los *pisqa chunka kamachikuq* (50 unidades: 752 [766]; 800 [814]; 801 [815]). Asimismo, hay otra hipótesis, también sugerente, que respalda esta última afirmación.

La expresión «*marca*» utilizada por Guaman Poma en la cita que analizamos, aparece traducida en el *Vocabulario* de González Holguín (1989 [1608]: 231-232; 1989 [1608]: 379) de la siguiente manera:

> **Marca**. El valedor, o abogado protector.
> **Marca**. Lo que se lleua de respecto de sobra por si faltare.
> **Marcaçara, o marca micuypas, o marca ccolqque**. Comidas, o plata o cosa que no se gasta referuada para el Señor de la casa, que nadie lo puede gastar.
> **Marca moho**. Semilla referuada que nadie toca.
> **Marcachacra**. La chacra que se labra, y coge a parte o para referuarla o para sacar semilla.
> Abogado o arrimo o amparo. **Marca**.

Es decir, podríamos afirmar que el «*marca camayoc*» en cuestión es el que protegía y preservaba el bienestar de la comunidad para el futuro, cuidando las semillas, bienes o riquezas como reaseguro de los *ayllu*. Creo factible homologar dicha descripción con la función de *zurqukuq* o administrador de las despensas adjudicada por Guaman Poma a los *pisqa chunka kamachikuq* (50 unidades).

Como resultado de estas elucubraciones vemos más claramente que lo que Guaman Poma describió en la cita 456 [458] fueron las funciones del *pisqa chunka kamachikuq*, precisamente la segunda persona del *pachaka kamachikuq*, también llamado *ayllu kamachikuq* (100 unidades). Esto concuerda más con todo lo descrito por Guaman Poma en la tabla 5 en lo que se refiere al ámbito de la *llaqta* y sus incumbencias, pero sobre todo, deja más clara la proposición del autor esbozada más arriba: el nivel de la *pachaka* corresponde a la unidad de la *llaqta*.

Resumiendo, cuando Guaman Poma habla de *marka* se refiere a la *llaqta*, a los *ayllu kamachikuq* y a la *pachaka*.

Prosiguiendo con el análisis de la cita sobre los «mandoncillos» de 5 unidades y sus diferencias y semejanzas con las funciones del mandón de 50 unidades domésticas, Guaman Poma sostiene sobre el *pisqa kamachikuq* (5 unidades domésticas), lo siguiente:

> 456 [458]
> Y an de **seruir por quipocamayos** contadores.

La función de *khipu kamayuq* (responsables de la contabilidad de la vida económica, social y ritual de la comunidad) es una función compartida por ambas autoridades, los mandones de 50 y los mandoncillos de 5, pero no exclusiva de ellas.

Podemos observar en la tabla 5 que estas funciones de *khipu kamayuq* pertenecen en todos los niveles revelados principalmente a las segundas personas. Vale decir que podría ser una función general del cargo de segunda persona dentro de la unidad correspondiente. Estas segundas personas fueron las encargadas de ayudar en los respectivos censos llevados a cabo periódicamente, y muy probablemente las autoras concretas de los nudos de los *khipu*.

La siguiente cita de Guaman Poma también certifica la presencia de dicha función en el ámbito de la comunidad. Se trata de una de las leyes que el autor atribuye a Topa Ynga Yupanqui y su Consejo, en época inca:

> 184 [186]-185 [187]
> Yten Mandamos que ayga **escriuano público de cada pueblo**. A éstos les llamaron **llactapi quipococ camachicoccuna** mandoncillos.

Esta expresión *llaqtapi khipukuq kamachikuqkuna* significa, según Jan Szemiñski (1993: 79): «el que hace cuentas en el pueblo, en rango de mandón». Dicha expresión no nos dice si el encargado es un *pisqa kamachikuq* (5 unidades) o un *pisqa chunka kamachikuq* (50 unidades) el que realiza dicha función, pero sí nos revela que es dentro de la unidad del «pueblo» (comunidad).

Podemos seguir la comparación de las analogías y diferencias de estos dos personajes con datos, ya no de la cita anterior (456 [458]),

sino con otros detalles brindados por el cronista. Guaman Poma, al describir a uno de los personajes de la administración inca, el «*llacta camayoc runa cayaricoc*» (950 [964]), traduce el significado de dicha función como «pregonero» (el que llama a la gente), es decir, el que junta y agrupa a los miembros de los *ayllu* para las respectivas tareas a realizarse.

Vemos en la tabla 5 que esta función era sobrellevada tanto por el *pisqa chunka kamachikuq* (50 unidades) (752 [766]) como por el *pisqa kamachikuq* (5 unidades) (756 [770]; 805 [819]).

Hay otra función que compartían estas dos autoridades en cuestión: la de castigar. Pero creo que hay ciertas diferencias en el tipo de incumplimientos que castigaban.

Por un lado, el *pisqa chunka kamachikuq* (50 unidades) tenía competencias para que «ayude a castigar y tomar cuenta de cada casa... sin que falte cosa» (801 [815]), o sea, castigaba por la falta o la mala administración de recursos y reservas de las unidades domésticas de la comunidad.

Mientras que, por otro lado, en la tabla 5, el *pisqa kamachikuq* (5 unidades) cumplía funciones de alguacil[34], alcalde y verdugo (803 [817]; 805 [819]), y sus castigos recaían en los que descuidaban limpiar, abonar o sembrar a tiempo las chacras respectivas. Es decir, castigaba el incumplimiento en los trabajos agropecuarios y en las *minkakuna* (turnos de trabajos para beneficio de la comunidad).¿Estos *pisqa kamachikuq* tenían funciones de «policía laboral»?

Las funciones descritas de los mandoncillos de 5 unidades domésticas me dan pie para delimitar y presentar el tercer y último nivel de organización, al que me referí al principio del análisis de la tabla 5.

El tercer nivel de organización lo representó la *chunka* (10 unidades domésticas) y su subdivisión en *pisqa* (de 5 unidades). Según los datos de Guaman Poma, esta unidad estaba personificada por la autoridad del *chunka kamachikuq* (10 unidades domésticas) y su segunda persona, el *pisqa kamachikuq* (5 unidades) del que venimos hablando.

34. Según el diccionario de Covarrubias (1995[1611]: 62) este término de alguacil es «aquel que ha de prender e de justiciar los homes en la Corte del Rey por su mandado...» y también «el alguacil será allegador y recogedor, no digo de hacienda, sino de delincuentes...»

Para los andinos como Guaman Poma, los delincuentes son los que no trabajan, los ociosos.

En el *Vocabulario* de González Holguín (1989 [1608]: 121) consta la siguiente proposición: «Chuncaymi o aylluymi es mi pariente de mi linaje». Si como ya vimos, en el nivel de la *llaqta* se tomaban las decisiones de los calendarios coordinados y las tareas de la comunidad, en este nivel de la *chunka*, se aportaba y organizaba la mano de obra, a la vez que se dirigía directamente a la misma, para todas las faenas requeridas.

El *chunka kamachikuq* cumplía, según Guaman Poma, funciones de «alguacil de acequia» (799 [813]), es decir, era el que repartía el agua. Estos personajes debieron llevar el registro de los respectivos sectores de chacras a regar de los *ayllu*, los turnos y las cantidades de agua.

Probablemente, se llegaba a algún consenso con los miembros de las dos *pisqa* (5 unidades) para realizar dichos turnos y confeccionar el correspondiente *khipu*, que debía respetarse cada temporada agrícola.

Así, la *chunka* representó los vínculos familiares más directos y cercanos, y también constituyó la unidad de trabajos agrícolas (por tanto la unidad en el sistema de riego).

La siguiente cita de Guaman Poma describe esta colaboración entre parientes:

> 848 [862]
> INDIOS
> La pulicía y ley del casamiento y buena horden: Al cuñado le llama maza y el cuñado le llama caca antiguamente. Cin meter ydúlatras se casauan. Y se hacían compadres del casamiento le llamauan socna. Al conpadre del bautismo le llamaua uayno a los hombres parientescos les llamauan uauquicona y a las mugeres panicona. Y con éstos nunca pecauan ni se casauan con ellas porque decían que ya tenía hecho compadres socna comadre uayno uauqui pani.
> **Estos compadres ayudauan en el trauajar y en otras necicidades y quando están enfermos y en el comer y ueuer y en la fiesta y en la sementera y en la muerte a llorar y después de muerto sus hijos y descendientes nietos y bisnietos** se seruían y guardauan la ley de Dios antigua.

Esto podría sugerir que las chacras de los integrantes de las *pisqa* y las *chunka* fueran adyacentes dentro de los distintos sectores de las tierras de la comunidad, y de allí fuera mucho más cómodo y práctico realizar las tareas pertinentes. Si regaban en las mismas fechas, luego,

las siembras, los aporques, las cosechas o el mantenimiento de las chacras debería realizarse en el mismo tiempo y, por tanto, la unidad de trabajo se organizaba, ayudaba y dirigía de acuerdo a los ritmos y turnos de cada *chunka*.

Además, como consecuencia de lo anterior, la *chunka* fue la jurisdicción responsable de nombrar a los cuidadores de las chacras (*paryan arariwa*: 803 [817]) y, quizás, de castigar a los que incumplían las tareas agropecuarias y las faenas comunitarias como ya describimos.

También vemos en la tabla 5 que, en lo ritual, el *pisqa kamachikuq* (5 unidades) fue el que organizó los fondos para las fiestas y el que pronunciaba sermones y buenos consejos ante sus parientes[35] (68 [68]; 290 [292]), lo que nos hace suponer que la *chunka* se presentaba a la plaza pública y a las fiestas de la *llaqta* como unidad propia, cosa también aludida en la cita que antecede (848 [862]).

Para resumir con respecto a las funciones de las autoridades de la tabla 5, pareciera quedar claro que Guaman Poma deslinda por un lado las competencias de los «principales» o cabezas de cada nivel, y por el otro, las de las «segundas personas».

Las funciones de dichos cabezas de nivel (10.000; 1.000; 100; 10) serían principalmente de administración general interna, dentro de la jurisdicción respectiva (como por ejemplo, ser responsables de la supervisión de todos los recursos naturales y humanos) y conjuntamente desempeñarían funciones relacionadas con los poderes supra jurisdiccionales (como, por ejemplo, ser responsables del cumplimiento de las mitas y del cobro de las tasas).

Mientras, las segundas personas (5.000; 500; 50; 5) tendrían las funciones de ayudar a sus cabezas de mitad en la administración de la jurisdicción (como, por ejemplo, acompañarlos en los censos periódicos de los distintos recursos) y además también ejecutarían sus propias funciones internas concernientes a la mitad (como por ejemplo, la realización física de los *khipu*).

Pero lo que realmente queda mejor establecido con esta tabla 5 es que los «yndios biejos pasados» o *yayakuna*, descritos en el acápite IV de este capítulo, fueron los mandones o *ayllu kamachikuq* para

35. Estas funciones descritas por Guaman Poma para el *pisqa kamachikuq*, coinciden con las del *machu yaya* (analizadas en el acápite 4 de este capítulo) y con las competencias del *yuyaqnin* del Manuscrito de Huarochirí (acápite 3 del capítulo 2).

Guaman Poma. Una última cita del autor resume muy bien esta proposición:

> 898 [912]
> Que solo los yndios becitados están obligados a todas las mitas y **los yndios biejos pasados an de tener oficio de alcalde y fiscal y pastor y acudir a las comunidades y sapci y de yglesia.** Y los maltones an de servir a los caciques principales y ser sacristanes y cantores hasta tributar en todo el rreyno según la ley y cristiandad deste rreyno.

Vemos en la cita, una vez más, que las funciones de los «biejos pasados», es decir, los reservados del tributo imperial inca, fueron las descritas para los *ayllu kamachikuq* en la tabla 5, esto es, mandar, contar, supervisar, predicar buenos consejos y ocuparse de los necesitados y pobres de la *llaqta* (comunidad).

6. Las funciones de los especialistas y su relación con los *kamachikuq* en la obra de Guaman Poma

Guaman Poma nos brinda los nombres quechuas originales de numerosas funciones que necesitaban del aprendizaje de conocimientos extendidos y técnicas específicas. En general, las informaciones sobre especialistas están relacionadas en su obra con el Inca y las necesidades suntuarias de su corte imperial (y probablemente con los grandes señores locales como los *apu* y *kurakakuna*).

Guaman Poma describe a personas que desempeñaron oficios que tenían que ver con la elaboración de artesanías, productos y servicios suntuarios y/o considerados claves estratégicamente (191 [193]; 338 [340]).

Comúnmente, estos personajes eran los sacados de las comunidades, donde, factiblemente, cada *ayllu* enviaba a la corte a los especialistas de mayores capacidades en sus respectivas actividades. Habría pueblos caracterizados más en la minería, otros con ricas tradiciones textiles y otros expertos en el pastoreo de puna. Probablemente, estas funciones debieron ser hereditarias y transmitidas de generación en generación, aunque no exclusivamente, ya que, por ejemplo, las discapacitadas parciales podían convertirse en expertas bordadoras, si era el caso.

Cito al autor:

> 222 [224]
> QVARTA VECITA
> En esta calle de la quarta son llamados nausacuna ciegas hanca coxas opa muda uinay oncoc tollidas tinre uayaca enanas como corcovadas chicta cinca cacya naris hendidas...
> Y suelen ser **grandes texedoras de rropa** y **cocineras** y **chicheras** y **chocareras para entretenimiento del Ynga y de los señores principales.**

Véanse, además, otro ejemplo de especialistas para la corte del Inca en 330 [332].

Considero que en los grandes proyectos imperiales e incluso en proyectos provinciales entre distintas comunidades también debieron utilizarse especialistas capacitados: como por ejemplo, ingenieros y agrónomos que llevaran a cabo las mediciones y obras de ingeniería hidráulica o de infraestructura de andenes a grandes escalas (944 [958]).

Además, hubo otros numerosos especialistas en la extendida y meticulosa burocracia imperial inca (330 [332]-363 [365]) bien descritos por el autor. Sin embargo, mi interés aquí es dilucidar si hubo especialistas y de qué tipos, en el ámbito de la *llaqta*.

A pesar de que, como ya dije, sus datos tienden a ser más específicos en el ámbito local, más que en el imperial, en este sentido, es llamativo lo restringido de la información por parte de Guaman Poma.

En el ámbito de la comunidad encuentro dos modalidades de especialización.

Por un lado, vemos que más que especialistas, Guaman Poma describe y nombra tareas encomendadas especialmente, comisionadas periódicamente a personas de la misma *llaqta* ¿o a los mandones de la misma? Por otro lado, describe labores y conocimientos que no son compatibles con la idea de rotación periódica en el oficio, sino que, más bien, requieren aprendizaje prolongado, mucha experiencia y dedicación ¿exclusiva?

¿Podemos plantear con los escasos datos brindados por Guaman Poma la existencia de especialistas dentro de la *llaqta*? Es decir, personas que desarrollaron oficios y actividades que no todos hacían y que eran de su exclusiva competencia. Veamos el caso de los pastores de altura o *llama michiq* (245 [247]; 315 [317]; 321 [323]; 349 [351]; 520 [524]; 781 [795]). Cito a Guaman Poma:

890 [904]
INDIOS
[...] Que los yndios **pastores llama miches** en este rreyno **tenían oficio** y lo tienen esta ley de cristiandad y ubidiencia seruicio de Dios y de su Magestad **que guarden los ganados de las comunidades y sapci y de los pobres yndios deste rreyno. En un tienpo guardaua del Ynga y de los principales y de los pobres yndios particulares.** Y cada llama miche tenía **obligación de hazer soga y fresada apa y del pescueso del carnero y del pellejo hazen ojotas** de todos los carneros que se mueren o de uicuna uanaco.
Y an de **dar** cien petaquillas de **charque de uicuna** en un año dos ueses dan qüenta del charque que llaman **chaura** y de la **mata misquillicuy chalua puti** otros ciento y **cuchucho** otros ciento **mayto de cancaua cusuro llullucha capaso chicuro uachiua y leña del pasto**. Todo esto era **para poner en el depócito y comunidad.** Eran obligados a dar hasta **pine y piruro y uislla chocchi y sorra y león que mataua. El pastor daua cuenta para dar a los pobres de cada pueblo**.
Y ancí agora ya no usan desto...

Vemos en la cita precedente que más allá de atender el engorde y reproducción del ganado en las altas y frías punas, los pastores tenían otras tantísimas actividades. Tenían que procesar y conservar carnes de camélidos (*charki*, *mata*) y pescados (*chalwa puti*), además de recolectar algas (*kusuru*, *llullucha*, *qhanqawa*) plantas y raíces comestibles (*kuchuchu*, *chikuru*) en las numerosas lagunas de deshielo y también pescar peces en los riachos de altura. Debían confeccionar sogas, lazos y tejer gruesas mantas (*apa*). Trabajaban los cueros, nervios y huesos de los animales y producían, para los depósitos comunitarios, todo tipo de artesanías derivadas (*pini*, *piruro*, *wislla*, *chuqchi*). Acumulaban leña de los pastos secos y aportaban pieles de los animales salvajes que intentaran depredar sus rebaños.

En la cita que sigue tenemos más datos sobre los pastores, detalladas por el autor:

882 [896]
INDIOS
[...] Que **para los dichos ganados** a de tener dos yndios de los pobres como de la comunidad y sapci y de la yglesia de manera todos **sean yndios rreseruados de tasa.**

> [...] Los ganados machos tengan otros dos yndios **junto al dicho pueblo** en buen pasto **cada uno de ellos cun sues [*sic*] cuerdas o señales en las orejas** o que tenga hierro para que se connosca. Y **tengan cuenta y memoria y libro y que se curen los carachis y que multiplique.**
> [...] Y **quando biniere paresca ante su señor y cacique prencipal** administrador **con** sus **maytos y ricachicos y misquillicos** conforme la ley y ubidencia y cristiandad y pulicía y buen gobierno deste rreyno de los yndios se guarde.

Los pastores debían señalar y diferenciar el ganado de cada *ayllu*, debían llevar la cuenta y el censo de los hatos. Ocuparse de separar a los machos jóvenes en las épocas adecuadas. Tenían que curar las enfermedades de los animales, atender las pariciones muy delicadas en un medio tan hostil y trasquilarlos antes de las lluvias (1158 [1168]).

Según estos datos, resulta evidente que el pastoreo de altura fue un oficio exclusivo, que se desarrollaba en tierras de la comunidad, pero no cercanas al centro de la misma, sino en lugares apartados. Cuando los pastores se presentaban ante sus autoridades, lo hacían, como es acostumbrado en los Andes, con presentes, artesanías y conservas. Hay dos datos que nos interesan en particular.

En primer lugar, Guaman Poma dice que los pastores fueron indios reservados del tributo. No creo que en este caso se trate exclusivamente de los viejos, ya que, como vimos, las tareas fueron múltiples y conllevaron no pocos trabajos físicos duros. La condición de reservados de los pastores, seguramente se fijó por ser especialistas dedicados únicamente a la cría de los ganados. Supongo que muy probablemente fue un oficio hereditario, ya que si bien Guaman Poma no lo explicita, sí dice que los pastores vivían con sus familias y ayudantes en soledad (882 [896]; 891 [905]). Lo cual nos puede dar la pauta del aprendizaje de padres a hijos.

Segundo, vemos que sus autoridades fueron las de los *ayllu*: los pastores criaban los rebaños de las comunidades y su producción de conservas y artesanías diversas engrosaban los depósitos comunitarios. Hasta aquí el ejemplo más claro, desde mi punto de vista, de especialista en el ámbito de la *llaqta*.

También cabe la posibilidad de que podría tratarse de un *ayllu* de pastores, especializado íntegramente en dicha producción.

Hay otro ejemplo de especialista en el ámbito de la *llaqta*, el filósofo astrólogo, o según la expresión quechua de Guaman Poma el *kamasqa amawta runa* (72 [72]).

Jan Szemiñski (1993: 34) traduce dicha expresión quechua como «persona sabia y dotada. *Amawta* fue una clase de especialistas que posiblemente incluía a todos los intelectuales profesionales» Veamos la siguiente cita de Guaman Poma:

> 884 [898]
> INDIOS
> Que los yndios **filósofos astrólogos que sauen las oras y días año para sembrar y recoger las comidas de cada año**.
> Llamado **Juan Yunpa del pueblo de Uchuc Marca Lucana** tenía horden de filusufía y **conocía de las estrellas y del ruedo del andar del sol y de las horas y meses año**.
> [...] Y para sauer las oras y minutos dize el astrólogo que apunta muy de mañana el rrayo del sol y la claridad se a de uer de una uentana la claridad adonde da o que se ponga a mirar un serro por donde sale y anda y buelbe y se acienta que allí no hierra el punto y camino del sol. Y allí **uen qué tienpo se a de senbrar las sementeras tenpranas y tardías y para plantar y para trasquilar ganados lana de las obejas pacos y todas las comidas y uiandas y frutas an de comer o an de dexar de comer** por las enfermedades en sus meses (885 [899]) por los daños y enfermedades y peligros.
> [...] Este yindio filósofo **Juan Yunpa tenía más de ciento cinqüenta años**. Y tenía buen ojo y dientes y muelas no le faltaua uno y comía mejor que un moso. Y era tan buen cristiano sólo le faltaua leer y escriuir.

Los datos aportados por la cita de Guaman Poma son significativos. La especialización es innegable, los conocimientos astronómicos, matemáticos, geométricos, orográficos y biológicos que manejaban estos personajes eran muy particularizados. Las observaciones y predicciones debían ser casi diarias y la responsabilidad de las diversas faenas involucradas inmensamente grande. Utilizaban los *khipu* para los resultados de sus observaciones, de allí que en el dibujo del «ASTRÓLOGO PVETA QVE SAVE» (883 [897]), Guaman Poma dibuje un *khipu* en la mano del personaje (véase figura 5). Asimismo, resulta evidente que dichas funciones científicas fueran ejercidas por hombres viejos (véase también en el mencionado dibujo).

No sabemos cuán exagerado pudo ser Guaman Poma con respecto a la edad de Juan Yunpa, pero lo cierto es que, seguramente, los astrónomos fueran personas con mucha experiencia y de avanzada edad. Los conocimientos de los astrónomos en una cultura oral como la andina debían adquirirse a través de los años, de cuantiosas observaciones y experimentaciones. Muy seguramente dentro de unas mismas familias.

Con los datos de la cita que antecede, ¿puede tener cierta plausibilidad la hipótesis del astrónomo como especialista de la comunidad o *llaqta*?[36]

Guaman Poma nombra directamente la comunidad de que se trata: Uchuc Marka de la provincia de Lucanas. Pero este dato es único en la crónica. A lo mejor, el astrónomo nació en dicho pueblo, lo cual no implica que trabajó como especialista en él.

En las restantes menciones de especialistas astrónomos (72 [72]; 235 [237]; 260 [262]) no hay indicios sobre la envergadura de la función, pero sí la mención de que es un oficio muy antiguo, establecido mucho antes del Imperio Inca.

Existe otra posibilidad. Si como ya vimos los astrónomos fueron viejos o por lo menos personas con muchísima experiencia, cabe la posibilidad de que dentro del ámbito de la *llaqta*, los *yayakuna* o *kamachikuq* fueran los que observaran el sol y los distintos eventos meteorológicos. Hay una pequeña huella de esto en la *Nueva Coronica*:

36. En el Manuscrito de Huarochirí (31: 11-164) se describe una familia de especialistas, denominados *yañca*, encargados del agua de la laguna de Yansacocha en la comunidad de los concha, en donde se heredan y pasan de generación en generación, conocimientos, técnicas, funciones y prerrogativas. También en el capítulo 9: 34-39 se mencionan las observaciones astronómicas del sol realizadas por el *yañca* del *ayllu* de los cacasica. ¿Son estos datos, huellas de especialistas dentro del ámbito específico de la *llaqta*?

Gerald Taylor en una nota al margen de dicho parágrafo (1987: 171) trae a colación una cita muy sugerente en dirección a esta hipótesis de la *Carta Annua* jesuita de 1609 , que dice lo siguiente:

> [...] y aunque el mes es conocido. no lo es precissam (en) te el dia. y p (ar) a conoscer q (uan) do ha de ser - se assienta al yañac en cierta p (ar) te y aguarda el salir del Sol. y mira si comiença a asomar por cierta p (ar) te de vn - cerro. q (ue) ya tienen marcada y en llegando el sol a la señal **da auiso a los officiales. q (ue) son como Mayordomos...**



Figura 5. *Amawta* (883 [897]; filósofo, astrólogo).

1152 [1162]
[...] Y ci hierra un mes una semana o un día del rruedo y rreloxo **que lo uen los biejos** se daña el ma?s.

El dilema, planteado así, es que ya no se trataría de un especialista diferenciado, sino de una de las funciones de los *kamachikuq* en cada comunidad. Pero no tengo suficientes datos para poder afirmar dichas funciones astrológicas.

Analizaré a continuación los datos referentes a la otra modalidad de especialización dentro de la *llaqta* a la que hacía referencia al principio de este acápite. Esta modalidad de «especialización» consistió, quizás, en asignar periódicamente, en cada campaña agrícola o en cada sector productivo, a personas de los *ayllu* que desempeñaran, por un lado, tareas especiales de vigilancia y por otro lado, tareas de control de los recursos comunitarios.

Consideremos el caso del *paryan arariwa* (859[873]; 860[874]; 866[880]; 1135 [1145]; 1138 [1148]; 1141 [1151]), cuyo significado, según Guaman Poma, es guardián o vigilante de las chacras y también espantador de pájaros.

De las 6 descripciones y dibujos de estos personajes, 3 ejemplos podrían considerarse como de personas jóvenes, quizás, recién casados (y casadas (1135 [1145]) que tenían que empezar sus responsabilidades comunitarias; otros 3 ejemplos son de viejos exentos del tributo imperial que, como ya vimos en el anterior acápite V, cumplían sus actividades de ayuda y control dentro del ámbito exclusivo de la *llaqta*.

Guaman Poma nos da pormenorizados datos sobre las contingencias y alimañas de las cuales proteger los cultivos (286 [288]; 860 [874]), de allí la necesidad anual de tal función.

Otro dato que tenemos de la tabla 5 es que a estos *arariwa* los designaban los *chunka* (10 unidades) y *pisqa* (5 unidades) *kamachikuqkuna* (803 [817]) que eran, como ya vimos, los responsables de las unidades laborales dentro de la comunidad. Ahora bien, si este tipo de funciones periódicas era encomendado también a los jóvenes, hubo otras funciones, según Guaman Poma, que demandaron mayor poder de decisión (e incluso tuvieron poderes punitivos), más apropiadas para los más experimentados.

Tomemos el caso del *zillkiwa* (944 [958]; 1161 [1171]) o, como traduce Guaman Poma, el «juez» de acequias. Veamos las citas del autor:

944 [958]
Y para esto **en cada pueblo** a de auer **un jues de asecya** que llama **cillquiua** que **reparta agua y que castigue y pene** y eche los ganados de las dichas asecyas y sementeras. Cin rremición sea castigado.

1161 [1171]
NOVIENBRE
Y **en este mes nonbraua jues de las aguas llamado cilquiua**. Éste **rrepartía a los señores y a los pobres cin hacer falta** rrepartía y ancí comían todos en este rreyno.
Y ancí **los alcaldes y jueses de las asecyas an de tener cuidado más con los pobres de cada pueblo** que reparta igualmente por que no se pierda sus sementeras de los pobres. Por que los rricos y los que pueden suelen quitalle el rriego del agua.

¿Quién fue realmente este personaje que cumplía funciones tan importantes dentro de la *llaqta*? Por un lado, sabemos que se nombraba anualmente en el período más crítico del año, en el que la falta del agua y el calor hacían imprescindible el riego de los cultivos. Si se nombraba cada año y sus funciones se ejercían en cada campaña agrícola, esto señala no una especialización exclusiva como la de los casos anteriores, sino algo rotativo o quizás, algún personaje extracomunitario, que inspeccionaba una vez al año. ¿Es por eso que Guaman Poma dice en la cita «los alcaldes y jueses», ya que se trata de los alcaldes o mandones de la *llaqta* por un lado y los jueces imperiales por el otro? Asimismo, sabemos que los *chunka kamachikuq* (mandoncillos de 10 unidades) cumplían funciones de alguaciles de acequia 799 [813] y repartían el agua (803 [817]), pero no sabemos si la duración de los cargos de estas autoridades era anual. Es decir, no queda claro quién fue el *zillkiwa* de las citas de Guaman Poma.

Presentaré otro ejemplo de función anualmente rotativa recomendada especialmente, la del *arariwa paryan pachaqa*:

1137 [1147]
MARZO
Y ancí **el Ynga en este mes de marzo tenía mandado puesto un jues en cada pueblo** de las sementeras para que **no los gastasen** los indios **ni los acauasen presto las comidas y que guardasen para todo el año** porque unos comen de priesa y lo acauan y tenprano muere de hambre. Y ací

estos **dichos yindios** llamados **arariua parian pachacas les castigaua y quitaua que no los acauase la comida** desde uerde.

Es preciso no confundir este personaje con otro descrito por Guaman Poma, y ya citado por mí más arriba (el *paryan arariwa*: guardián de cultivos y espantapájaros 859 [873]). Estos dos personajes casi tienen el mismo nombre, pero las funciones son muy diferentes. En el caso del *arariwa paryan pachaqa* (1137 [1147]) o «juez» de abastecimiento de la cita, denominado también en el *Vocabulario* de González Holguín (1989 [1608]: 33) «*Ararihua Apo*. Juez de campo, como alcalde de la hermandad», las funciones son las de asegurar las reservas de comidas y el castigo a los infractores. Es decir, tenía funciones de prevención y punición. ¿También en este caso se trató de un funcionario imperial, ya que el autor dice que por mandato del Inca se lo nombraba en marzo?

Por otro lado, también existe cierta similitud entre las funciones del *arariwa paryan pachaqa* (1137 [1147]) y el *pisqa chunka kamachikuq* (mandón de 50 unidades). (Véase la tabla 5.)

Lamentablemente, Guaman Poma no brinda suficientes datos para ser más categóricos y dilucidar el tipo de dependencia o independencia entre los «especialistas exclusivos», las «funciones especiales» y las autoridades locales de la *llaqta*.

Para finalizar, con respecto a los saberes especiales y las autoridades comunitarias en la obra de Guaman Poma, cabe mencionar que la contabilización por nudos de las actividades económicas y rituales (*khipu*) en el ámbito de la *llaqta* fue llevada a cabo por los mandones, es decir, fue una más de sus funciones y no una actividad ejercida por un especialista diferenciado (185 [187], 197 [199], 200 [202], 456 [458]). Más precisamente, ya vimos que fue una función de las segundas personas, como ayudantes de las cabezas de unidad. Ahora bien, cabe preguntarse ¿cómo aprendían éstos mandones la habilidad de manejar los *khipu*?

No creo que el manejo de los *khipu* haya sido un conocimiento popular y extendido a todos, pero, por otra parte, tampoco fue algo secreto e inaccesible. Seguramente formaba parte de las enseñanzas necesarias para pasar de un nivel a otro y eran impartidas por los superiores y más experimentados (véase 349 [351])[37].

37. En un reciente e interesante ensayo sobre la vigencia del uso de los *khipu*, aun en el siglo XVIII en la provincia colonial de Huarochiri, Frank Salomón y Karen Spal-

Cuando las actividades sobrepasaban ciertas dimensiones o cuando los recursos pasaban a ser claves para los intereses del Imperio, esta función se desdoblaba de los mandones y adquiría profesionalización y estatus social. Por ejemplo, Guaman Poma nombra y describe el caso del contador y secretario del Inca (*incap khipu kamayuqnin chillqi inqa*; 184 [186]) además de otros.

7. Recapitulación

Lo que nos brinda la obra de Guaman Poma es un exhaustivo compendio de datos, nombres y dibujos originales aportados por un agudo intelectual andino de fines del siglo XVI.

El interés de este capítulo estuvo puesto en los datos referentes a las autoridades locales de las comunidades y en las tareas laborales y rituales desarrolladas por las mismas. Si bien son declaradas y concretas las intenciones personales del autor de influir en la política colonial del Perú y sacar beneficios para su propia familia, esto no impide obtener una acotada idea de lo acontecido en la vida política y económica de las comunidades, en especial, las de la zona del sur de Ayacucho, que es de donde el autor fue originario.

Guaman Poma centra su descripción en el enfrentamiento de dos tipos de administraciones, la andina y la colonial. Por un lado, idealiza categorías sociales y políticas de la organización y administración andina. Por el otro, critica ferozmente y describe como sólo un testigo desesperado puede trasmitir, el descalabro acontecido en los Andes con la administración de los españoles.

Teniendo en cuenta dichos propósitos y dualizaciones intencionadas, aún quedan para el análisis numerosas informaciones concretas y precisas que pueden compararse con informaciones de otras tradiciones orales andinas. Es lo que intenté y fui marcando a lo largo del

ding nos llaman la atención sobre el valor comunicativo, político y accesible de los mismos. Cito a los autores (2002: 869): «las cuerdas sí operaban como vehículo interno dentro de las formaciones políticas de los propios campesinos, fuera del alcance de los escribanos... el arte de los quipus no sólo perduraba alrededor de 1750, sino que era conocido en un universo comunicativo amplio que incluía a estratos sociales humildes de ambos sexos».

capítulo. Con los datos brindados por Guaman Poma sobre las actividades económicas y rituales de las comunidades, establecí a lo largo del presente estudio las siguientes hipótesis de trabajo, a saber:

- Hay tres términos originales quechuas en la obra de Guaman Poma con respecto a categorías políticas muy básicas[38]. Estos términos son: *yaya*, *mama* y *machu yaya*, los cuales pueden rastrearse y constatarse en otra tradición oral, también provincial, como es la del Manuscrito de Huarochirí.

Estas categorías políticas mencionadas, pueden homologarse a las categorías descriptas por Guaman Poma con el término de *kamachikuq* o mandones de las comunidades de la época inca. En ambos casos se trata de las autoridades de los *ayllu*, y en ambos casos se trata de los experimentados «viejos» de los *ayllu*.

- Según Guaman Poma, las funciones de estas autoridades locales básicas fueron: mandar (en el sentido quechua de *kamachi*: asambleas), organizar la mano de obra, contabilizar recursos, hacer dádivas, aconsejar, enseñar y castigar. La función tradicional incluía también juzgar, este rasgo, probablemente disminuido bajo el Imperio Inca y más aún en la época colonial.
- Planteé como hipótesis la existencia paralela de una jerarquía femenina de administración local, en el ámbito de la *llaqta*, representado por las *mamakuna* o «*camachicoc uarmi*» y con funciones que les eran propias (amamantar a los huérfanos, alimentar a los pobres).
- Presenté un modelo en donde había distintos niveles de asambleas (un «Conzejo Real» y «cabildos» como los denominó Guaman Poma), a saber: la asamblea imperial, la más importante, la del Cuzco y sus cuatro partes, llamada *Tawatinsuyu Kamachikunchik* (expresión en la que nuevamente aparece el tema *kamachi*), los cabildos mayores provinciales, los cabildos

38. En el análisis de la obra de Guaman Poma no encontré el término quechua *paya mama* como era de esperar, para el paralelo femenino a los *machu yaya*, lo cual no implica que no hayan existido. Recuérdese que tampoco están las acepciones políticas de los tres términos en cuestión en los vocabularios tempranos, y sí aparecen en las tradiciones orales de fines del siglo XVI analizadas en este libro.

reunidos en cada comunidad o *llaqta* y también los realizados en las unidades laborales independientes (*chunkakuna*).

En dicho modelo, los ámbitos de los cabildos respectivos, sirvieron para hacer públicas las decisiones y calendarios laborales, las elecciones de las autoridades y también para instituir la reciprocidad entre los miembros de los *ayllu*, a través de las ceremonias, comidas y borracheras públicas.

Lo que no pude ejemplificar con los datos existentes fueron las consultas y negociaciones, de los respectivos *pachaka kamachikuq* (cabezas de los *ayllu* según Guaman Poma).

Sugiero que la escasez de descripciones particularizadas de dichas consultas, pudieron ser fruto de que al autor le resultó obvio describir dichos procesos decisivos, ya que formaron parte constitutiva de la cultura andina y por tanto algo evidente de por sí.

– El análisis detallado de los datos de Guaman Poma amplían la visión de las autoridades locales básicas de las comunidades en la época inca.

Estos datos me permitieron esbozar un modelo en donde quedaron deslindados dentro de la comunidad, según Guaman Poma, dos niveles diferenciados de organización laboral: por un lado, el nivel de la *pachaka*, que representó la unidad de la comunidad (*llaqta*), y por el otro el nivel de las *chunkakuna* las cuales representaron las unidades de parentesco más cercanas y de trabajo, dentro de la comunidad.

– Además, fuera de los *kamachikuq* o mandones de estos dos niveles mencionados, presenté la existencia de ciertas huellas de «especialistas» y «responsabilidades especiales» dentro de la comunidad.

Es posible especular que sin los especialistas descritos y las responsabilidades especiales encomendadas (por ejemplo los astrónomos o jueces de abastecimiento), los mandones no hubiesen tenido suficiente información sobre cuándo y qué tipo de trabajos era necesario realizar o con qué reservas contaban los *ayllu*.

En el capítulo siguiente examinaré informaciones concretas sobre autoridades comunitarias andinas recopiladas por burócratas españoles a principios de la época colonial.

Capítulo 4
Las autoridades locales básicas en la *Visita a la Provincia de León de Huánuco en 1562*

1. Introducción

Las visitas fueron instrumentos burocráticos y administrativos que se utilizaron en el Perú por el gobierno colonial a partir del arribo de las huestes de Pizarro en 1532. Se trató de inspecciones y censos que realizó la Corona española para recabar información sobre las poblaciones locales andinas. Según Franklin Pease (1978: 439) con estos documentos coloniales se quería:

> [...] obtener información sobre los territorios y sus habitantes, para regular los tributos y organizar el envío de funcionarios, para precisar los límites jurisdiccionales, también se las usó para observar el funcionamiento de la propia maquinaria del poder.

A su vez, las visitas sirvieron como un elemento de control por parte de la Corona española hacia el creciente poderío de los encomenderos en plena pugna por los recursos humanos y ecológicos de las poblaciones andinas. Éste es el caso de las visitas realizadas a la provincia de León de Huánuco a mitad del siglo XVI. Así, muchas de las visitas a la zona fueron el resultado de pleitos entre encomenderos, burócratas coloniales y señores andinos.

Dicha región se conquistó y pacificó tardíamente, hacia 1541 (con el encomendero Pedro de Puelles), luego de vencer la resistencia del líder inca Illa Tupac en Huánuco Pampa, importante centro administrativo incaico ubicado en el *qhapaq ñan* serrano (camino real inca de la sierra).

De esta manera, se comenzaron a distribuir encomiendas y se fundó la ciudad de León de Huánuco unos 70 kilómetros al sureste de dicho centro inca, en el valle inferior del río Pillkumayu (hoy en día, valle del bajo Huallaga). Cabe resaltar que las visitas que se realizaron en la provincia de Huánuco en el siglo XVI (1549, 1557, 1562) no revelaron información sobre grupos étnicos o regiones geográficas determinadas, sino que efectuaron censos sobre la base de las encomiendas coloniales. Dicha extensa región estaba habitada por varios grupos étnicos, como los chupachos, queros, yacha, yaros, guamalíes, chinchaycocha y *mitmaqkuna* cuzqueños.

De allí que la información contenida en las visitas es fragmentaria, incompleta y muy difícil de desenredar con respecto a otro tipo de fuentes (Mayer 1972: 352; Anders 1990: 43).

Sin embargo, la importancia metodológica de dichas visitas es que nos brindan la visión local y puntual en el tiempo de los testimonios de decenas de jefes y mandones (*kurakakuna* y *kamachikuqkuna*) que todavía conservaban mayoritariamente el manejo tradicional sobre sus súbditos y territorios. Es ésta la opinión de Enrique Mayer (1972: 342):

> Dado el grado de descentralización que permitían las encomiendas en los primeros años de la colonia, surgen similitudes entre las funciones que debían cumplir los llamados caciques bajo ambos sistemas: el europeo y el incaico. **Del hecho que, al realizarse la visita, algunos de estos caciques tenían experiencia directa del sistema incaico y sabían llevar cuentas de las personas bajo su control, surge la posibilidad de comparar sus declaraciones con lo que dicen los cronistas sobre el mismo tema**.
> El estado inca dependía para su funcionamiento, de información bastante exacta sobre cantidades de tierras, rebaños, o productos guardados en los depósitos: más importante aún, tenía que saber la cantidad de personas disponibles para el trabajo y el servicio militar.

Por tanto, asumo que hubo continuidades de responsabilidades y cargos entre las autoridades de la época inca y las autoridades de época colonial temprana. Se han realizado muchos e interesantes ensayos sobre las visitas a la provincia de León de Huánuco, en especial a la de 1562, realizada por el burócrata español Íñigo Ortiz de Zúñiga a los chupachos, yachas y *mitmaqkuna* cuzqueños (Murra 1967, 1972; Mayer 1972; Hadden 1967; Le Vine 1987; Anders 1990).

Es mi intención en este capítulo traer a consideración, en particular, dos cuestiones que se plantean ante la lectura de esta visita en comparación con los datos de otras tradiciones orales (Betanzos, Manuscrito de Huarochirí, Guaman Poma).

El primer tema se refiere a cómo describen los informantes de la visita de 1562 la manera de tomar decisiones políticas, tomando como ejemplo los datos que nos brindan con respecto a la elección de los *kurakakuna* o el reparto de los tributos entre los campesinos (*runakuna*). El segundo punto se centrará en comparar el modelo ideal y generalizado que nos presentó Guaman Poma en el capítulo anterior con respecto a las autoridades de la *llaqta* y sus funciones, con los datos concretos y reales aportados por los *kurakakuna* y *kamachiqkuna* entrevistados de los grupos étnicos de la región de Huánuco.

2. Las asambleas en la visita de Huánuco de 1562

A continuación citaré 13 ejemplos de cómo describen los informantes de la visita de Huánuco de 1562 la manera de tomar decisiones políticas, como por ejemplo la elección de los *kurakakuna* en el Tawantinsuyu y en la época colonial temprana, alrededor de 1540. (En primer lugar numero el ejemplo, explicito la cita correspondiente y finalmente, entre corchetes, describo algunos datos importantes del portador de la tradición oral, si es que los tengo.)

1. [f. 9v. 10r. Vol. I] [Testimonio de don Diego Xagua cacique principal de las cuatro *waranqa* chupachos, contemporáneo a la época inca, vivió en el Cuzco]:

Que muriendo el cacique principal si tenía hijo grande que pudiese mandar **no se osaba de su autoridad entrar en el señorío hasta ir al Cuzco personalmente al ynga para que le diese licencia y silla de su cacicazgo** y así el ynga lo daba y **si el hijo del cacique era muchacho y no para mandar lo llevaban al Cuzco y el ynga nombraba un deudo o pariente más cercano del cacique muerto** que fuese cacique en su lugar... Y que **esta orden de suceder los caciques y principales se guardaba y tenía generalmente en todos los repartimientos del reino** y que en la sucesión de este cacique ha sido como dicho es de suso que **por ser don Gómez hijo del dicho don Gómez principal** [Paucar Guaman] **menor lo**

nombraron a él [Diego Xagua] **y que en su nombramiento se juntaron los principales del dicho repartimiento y le nombraron y el corregidor de esta ciudad lo aprobó...**

2. [f. 15v. f. 16r. Vol. I] [Testimonio de don Cristóbal Xulca Cóndor de los quero, cacique de *waranqa*, contemporáneo a la época inca]:

[...] ellos tenían al ynga por señor natural y los mandaba y tenía señorío sobre ellos en tal manera que ninguna cosa que les mandase dejaban de hacer y que si les mandaba que se ahorcasen lo hacían y que **en la sucesión de los cacicazgos se hacía que sucedían los hijos a los padres y que no se osaba asentar en la tiana hasta que el ynga se la diese y siempre señalaba al mayor siendo hombre para gobernar y no lo siendo pedían todos al ynga que porque no era aquel para el dicho efecto nombrase otro** así lo nombraba al hermano segundo... y que faltando hermano ...buscaban el pariente más cercano... y **hacía** [lo] **que en el oficio se requería**.
Y esta orden se tenía en toda la tierra sin haber diferencia de una parte a otra y esto lo sabe así de su padre y de otros más ancianos que él y que don Gómez difunto [Paucar Guaman] era cacique natural de las dichas cuatro guarangas [Paucar Guaman] y cuando murió dejó un hijo suyo legítimo que será de ocho o nueve años que se llama también don Gómez y **por ser muchacho y no estar para gobernar** se nombró a don Diego Xagua que al presente es cacique en lugar del dicho don Gómez y que **para lo nombrar se juntaron todos los principales de este repartimiento y nombraron al dicho don Diego y de su nombramiento que hicieron todos de una voluntad vinieron ante el corregidor de esta ciudad y aprobó el nombramiento** y quedó como cacique de este repartimiento que lo usara hasta que el dicho don Gómez sea de edad...

3. [f. 21v. Vol. I] [Testimonio de don Juan Xulca del pueblo de Auquimarca, cacique chupacho de *waranqa*, en época inca era un muchacho]:

[...] los caciques sucedían de padre a hijo faltando hijo a hermano y faltando hermano el pariente más propincuo y que **ningún cacique se entraba en el señorío hasta ir al ynga su principal el cual dicho ynga hallándole hábil y suficiente para ser cacique le daba tiana que es asiento y de allí quedaba señor de su cacicazgo y si no era para ello se nombraba otro de los hermanos y parientes más propincuos que fuese hábil para ello y le daban la tiana y señorío** y esto hacía asimismo con todos los otros principales de pachacas y demás o menos indios que nin-

guno podía entrar en el mando hasta que se lo diese el ynga y esto vio como dicho tiene y lo oyó a sus mayores...
Y que el cacique principal de ellos que se llamaba don Gómez es difunto [Paucar Guaman] y **por ser su hijo menor y no para mandar se nombró por ellos de un acuerdo y consentimiento a don Diego Xagua y que éste rige el cacicazgo principal y el corregidor que era de esta ciudad lo aprobó** y a éste obedecen al presente.

4. [f. 29r. Vol. I] [Testimonio de don Juan Bautista Yupachaui de Collagoa, cacique chupacho de *waranqa.* Joven, no vivió en época inca]:

[...] dijo que los caciques sucedían y suceden los hijos a los padres y que **ninguno se entraba en el señorío hasta que el ynga le daba la tiana y asiento** y ésta no se la daba otro sino el ynga señor principal y esto hacía siendo el dicho hijo que había de suceder **hábil y suficiente** para ello y no lo siendo nombraba otro deudo más cercano...

5. [f. 35r. Vol. I] [Testimonio de don Francisco Nina Paucar del pueblo Auquimarca y de otros dos pueblos, cacique chupacho de *waranqa*, muchacho en época inca]:

[...] dijo que en tiempo del ynga oyó decir a sus padres que eran cuatro mil indios y que cada guaranga había dos caciques y había otros principales que tenían cien y otros cincuenta y a diez indios y que sobre todos no había cabeza ni cacique principal sino que **cada uno de ellos mandaba su guaranga y cuando querían hacer alguna cosa se juntaban todos cuatro al proveer y mandar y en lo del hacer justicia entre sí...**
Del cuarto capítulo dijo que en la sucesión de los caciques y lo demás se hacía y guardaba lo que otros tienen dicho en este caso sin hacer diferencia y que don Gómez cacique principal difunto [Paucar Guaman] **lo vino a ser porque se murieron los caciques de las guarangas y sus hijos quedaron muchachos** y el de su autoridad **después que entraron los españoles en esta tierra se hizo cacique principal y todos consistieron en ello** y que así ha estado hasta ahora y que no sabe si su hijo será cacique de todas cuatro guarangas porque **si fuere hombre para mandar le obedecerán y si no harán otro cacique** porque en cada guaranga hay hijos de caciques que lo podrían ser.

6. [f. 39r. f. 39v. Vol. I] [Testimonio de Francisco Guacayas del pueblo de Pecta, jefe chupacho de *¿pachaka*? Joven menor de 30 años]:

[...] en tiempo del ynga oyó este testigo decir que era sólo cacique de una guaranga y después por se haber muerto otros caciques luego entraron los españoles - y dejar hijos **muchachos que no sabían mandar se entremetió el dicho don Gómez en ser cacique principal y todos se lo consintieron y lo tuvieron por tal** y así ha estado hasta ahora y en lugar de él está el dicho don Diego Xagua **y si el hijo del dicho don Gómez fuere hombre para mandar después que sea de edad mandará y no lo siendo cada uno mandará su parcialidad y guaranga...**

7. [f. 41r. Vol. I] [Testimonio de Martín Capari de los pueblos Tonanicho y Matao, jefe chupacho de *¿pachaka?* Joven]:

[...] en tiempo del ynga eran cuatro mil y que así lo ha oído decir a otros más viejos que él y que cada guaranga tenía dos caciques principales y había principales de pachacas y de a cincuenta y de a diez indios y que no sabe ni oyó decir que sobre las cuatro guarangas hubiese algún cacique principal y que **cuando los españoles entraron en esta tierra los caciques de las cuatro guarangas eran muertos habiendo dejado hijos muy pequeños y por esto y porque don Gómez** [Paucar Guaman] **era hombre que sabía mandar lo hizo cacique de todas cuatro guarangas Pedro de Puelles y así se ha quedado hasta ahora...**

8 [f. 47r. Vol. I] [Testimonio de don Gonzalo de Cochache del pueblo de Rondo, jefe quero de *pachaka* de 45 años]:

[...] dijo que antes que hubiese yngas sucedían en los cacicazgos el más valiente y después de los yngas el primer ynga que hubo los envió a visitar y puso en cada guaranga cacique y sobre diez guarangas puso uno de los mismo naturales que a él le pareció y los mandaba a todos ellos y sobre todos había un gobernador ynga que los visitaba y hacía justicia y así de allí en adelante **sucedían en los cacicazgos los hijos a los padres siendo para mandar y no lo siendo daba el señorío el ynga al que le parecía que lo sabría hacer que fuese pariente más cercano y no lo habiendo a otro que supiese hacer** y que don Gómez [Paucar Guaman] era cacique sobre las cuatro guarangas pero no sabe como lo fue mas que Pedro de Puelles lo hizo cacique principal y por su muerte lo es al presente don Diego Xagua por la orden que otros lo tienen dicho y declarado.

9. [f. 38v. 39r. Vol. II] [Testimonio de don Francisco Conopariaguana del pueblo de Guarapa, cacique principal de las dos *pachaka* de *mitmaqkuna* cuzqueños («orejones» y «quechuas»), no contemporáneo a los incas]:

[...] los hijos sucedían a sus padres en los cacicazgos porque **antes que se entrase en el señorío el que había de suceder iba primero al ynga gobernador el cual dicho gobernador y el que había de ser cacique iban al señor principal y le daban cuenta de lo que era y siendo hábil para gobernar le daba el señorío le daba el asiento y tiana que entre ellos es la preeminencia y le daba criados e indias que le - sirviesen y esto era general en toda la tierra del ynga** y no había otra cosa y que en tiempo del ynga éste era el principal de cien indios y como se han muerto entre estos mitimaes muchos y han quedado pocos los hijos de dicho principal y **les quedaron muchachos y de consentimiento de todos lo han nombrado a él por cacique principal** como lo es al presente y que en tiempo del ynga era cacique principal Usco Añanga el cual murió antes de los españoles y que quedó en su lugar Canagua los cuales no dejaron hijos y que el dicho Canagua dejó **un muchacho pequeño que está en su pueblo y que porque es pequeño para mandar no se hace caso de él que siendo grande y para mandar lo mandará** y será cacique en lugar de su padre...

10. [f. 43v. Vol. II] [Testimonio de don Andrés Auquilluco del pueblo de Nauça, jefe de la *pachaka* de los *mitmaqkuna* «orejones», no contemporáneo a los incas]:

[...] el ynga era el señor principal de todos y que cuando algún cacique moría y dejaba hijos antes que el hijo mayor se entrase en el señorío **iba al dicho ynga señor principal el cual si hallaba al hijo hábil para mandar le daba la tiana y lo nombraba por señor** y no lo siendo nombraba otro de los que con él andaban que le servían que fuese para ello y de esta manera sucedía y que oyó decir esto a sus antiguos... y que el dicho don Francisco Conapariaguana es **al presente cacique principal que lo nombraron el dicho su amo Juan Sánchez y ellos de un consentimiento** porque el cacique principal murió sin hijos y no había otro que mejor lo fuese que él.

11. [f. 47v. Vol. II] [Testimonio de Juan Cóndor Guaya principal de los pueblos de Xigual, Yaca y Rondo de los *mitmaqkuna* «quechuas», no contemporáneo a los incas]:

[...] dijo que el ynga señor principal tenía mando sobre todos los caciques y ponía gobernadores yngas sobre todos ellos quien cada diez mil indios daba un gobernador que los visitaba cada año y dijo que... **todos ellos tenían un cacique principal que se llamaba don Felipe Canagoa que**

murió y que dejó un hijo muchacho y por no ser para mandar nombraron entre todos al dicho don Francisco Conapariaguana que al presente lo es y que si el dicho muchacho hombre para mandar será cacique principal y no lo siendo no lo será.

12. [f. 51v. Vol. II] [Testimonio de Gaspar Cayua principal de los pueblos de Quillcay y Querocalla de los *mitmaqkuna* cuzqueños, muchacho en época inca]:

[...] el dicho don Francisco Conya Pariahuana que era principal de un pachaca y que después que murió Canyagua su cacique porque dejó un hijo muchacho y no era para mandar **los principales de los dichos mitimaes nombraron juntamente con el dicho Juan Sánchez su encomendero por cacique principal al dicho don Francisco** y que después que fuere hombre el dicho muchacho **si fuere hábil para mandar será cacique y no siendo hábil que no lo será.**

13. [f. 57r. Vol. II] [Testimonio de don Juan Chuchuyauri de los pueblos Paucar, Guapia, Urcomarca y Yachas, cacique principal yacha]:

[...] los hijos de los caciques sucedían a los padres en los señoríos y **que primero que entrasen en el cacicazgo iban al ynga señor principal y a él estaban sirviéndole uno o dos años y si eran hábiles para mandar él le daba la tiana y mandaba que fuesen caciques y la misma orden había en todos los otros principales** y en tanto que venía a mandar éste que sucedía el dicho gobernador tucuyrico ponía otro que mandase el dicho cacicazgo y era uno de los principales a él sujeto de la dicha tierra y que así suceden al presente los hijos a los padres **siendo hábiles para mandar y no lo siendo nombran otro y esto se hace porque les conviene para su gobierno y se hallen bien de esta manera y que este cacique ha sucedido a sus padres en este señorío y mando**.

En primer lugar, vemos con los datos de los informantes de la visita de Huánuco que hubo una tradición oral común a los señores chupacho, yacha y a los *mitmaqkuna* cuzqueños, de cómo se procedía a grandes rasgos en la elección de los *kurakakuna*.

La mayoría de los 13 ejemplos citados indican que el nombramiento de las nuevas autoridades eran elecciones y procedimientos internos en el ámbito local de la provincia, Estos procedimientos políticos, a su vez, implicaban la confirmación ritual y formal por

parte de las autoridades máximas imperiales. Esta instancia superior de ratificación en la época inca la representaba el propio Inca o sus gobernadores provinciales y en la subsiguiente época colonial, el corregidor de la ciudad de Huánuco e, incluso, los encomenderos. (Aunque hay dos casos en los ejemplos mencionados que enfatizan más el peso de la decisión de la elección en los poderes centrales, en el Inca o el encomendero español, y no así en los señores locales.)

Constatamos una vez más que, para resolver los asuntos de gobierno, los señores locales de la provincia de Huánuco contaban con instancias institucionales de organización, reunión y decisión que les eran propias («juntaron», «acordaron», en el texto de la visita), las cuales yo denomino asambleas.

Las citas antepuestas hacen también hincapié en tres características fundamentales del modelo de toma de decisiones político laborales que presenté en el capítulo 1 de esta obra, con cuyos datos (procedentes de Betanzos) también argumentaba la existencia de asambleas, en ese caso cuzqueñas:

- La autoridad política que decide tiene el derecho y el privilegio de utilizar una *tiyana*, la cual la acredita para ejercitar su mando. Desde mi punto de vista, las menciones reiteradas a las *tiyana* en contextos en donde las autoridades se reúnen conjuntamente y resuelven cuestiones políticas y laborales, confirman nuestra hipótesis sobre las asambleas como instituciones propias de los Andes centrales en la época inca.
- A su vez, las autoridades aprobaban de común acuerdo las decisiones políticas, es decir, llegaban al consenso para efectivizar una respuesta o acción colectiva.
  (Con respecto al tipo de consenso y a las negociaciones involucradas, véanse más abajo, en este mismo capítulo, los ejemplos citados de la visita de Huánuco de 1562; asimismo, véanse los capítulos anteriores sobre la crónica de Betanzos y el Manuscrito de Huarochirí.)
- Por último, la autoridad política debe ser madura y capacitada para tal función.
  Con respecto a esta tercera característica, Martha Anders (1990) considera que estas cualidades esgrimidas por los informantes son producto de concepciones europeas y no rastros originales

de la tradición oral de los señores étnicos. Paso a citar a la autora (1990: 47):

> [...] la Audiencia redactó la pregunta 4, con respecto a la sucesión, de manera tan amplia y general que podría esperar una respuesta confiable: «cómo sucedían entre sí unos a otros los hijos a los padres o los hermanos a los hermanos o de qué forma y manera y si por elección o nombramiento o quién lo hacía y si esto había costumbre general o había diferencias de unos repartimientos a otros y el cacique que ahora tienen si es señor natural de él o cómo heredó y sucedió en el cacicazgo» (Ortiz 1967: f. 3v).
> Sin embargo, no tenemos la certeza de que la pregunta haya sido efectuada como estaba escrita. Las respuestas generalmente enfatizan la primogenitura la que luego es calificada con condiciones de edad y habilidad para gobernar. **Aquí puede haber un elemento de asimilación de las concepciones europeas. Por otro lado, estas respuestas parecen haber tenido la intención de satisfacer a los europeos, de hacerles creer que su proselitismo había sido efectivo**, para de esta manera disminuir las presiones.

Sin embargo, yo considero que dichas características de madurez y «habilidad», aunque puedan parecerse a concepciones españolas, son elementos andinos propios, por tanto, pueden rastrearse y homologarse con lo establecido en otras tradiciones orales andinas. Si bien se recalca el parentesco cercano con el cacique muerto, lo más importante para los informantes de la visita fueron la capacidad, madurez y experiencia de los candidatos a cacique o autoridad[1]. Ahora bien, quiero hacer una pequeña digresión y presentar dos últimos ejemplos de otra visita colonial, en este caso de una región geográfica lejana, con otra tradición lingüística (*haqaru*) y de dimensiones poblacionales diferentes, ya que se trata de un reino de por lo menos 20.000 unidades domésticas, en comparación a las 4.000 unidades domésticas de la visita de Huánuco.

La visita a la que me refiero fue realizada por Garci Díez de San Miguel en 1567 a los lupaca de la provincia de Chucuito, a orillas del lago Titicaca. Obsérvese en las citas siguientes que el interrogatorio a

1. Es ésta la opinión de John Murra en su ensayo sobre las autoridades locales lupaca del lago Titicaca (1964: 441): «No existía la primogenitura en los Andes. En caso de un señor el hijo más apto heredaba su posición...».

que hacía referencia Marta Anders para los chupachos, en el caso de los lupacas es más dirigido y explícito en cuanto a las respuestas que puedan obtener los burócratas españoles sobre la sucesión «legítima»de los curacazgos.

14. [F. 11 v.] [Testimonio de don Martín Qari, cacique principal de Chucuito Hanansaya y de todos los lupacas en 1567; no contemporáneo a los incas]:

Preguntado si sabe que algún cacique o principal de esta provincia tenga el dicho cargo tiránicamente sin le venir de derecho y conforme que se tiene en la sucesión de los dichos cargos dijo que **el cacicazgo del pueblo de Acora que al presente tiene don Felipe Cavana no le pertenece conforme a derecho** y al orden del subcedi [*sic*] en los dichos cacicazgos porque el dicho cacicazgo fue de don Pablo Parasacari y sucedió en el don Francisco Uriscari su hijo y muerto el dicho don Francisco había de suceder y **sucede en él derechamente don Fabian su hijo que es muchacho y no se le ha dado sino que le tiene usurpado el dicho don Felipe Cavana...**

15. [F. 20 r.] [Testimonio de don Pedro Cutinbo, cacique principal de Chucuito Hanansaya dos años antes de la visita de 1567; contemporáneo a los incas].

[...] dijo que el cacicazgo de Pomata que al presente tiene don Francisco Tinta no le viene por vía de sucesión sino a don Felipe Chambilla porque es hijo de Lupaca cacique que fue del dicho pueblo de Pomata... **en el cual dicho cacicazgo se entró el dicho don Francisco Tinta al tiempo que murió el dicho Lupaca por quedar niño el dicho don Felipe su hijo...**

Si bien los caciques lupaca contestan sobre la «usurpación» de los cargos de cacique en dos ocasiones como se les «propone» en la pregunta, también es cierto que inmediatamente explican el por qué de tal situación según su lógica andina: el gobierno no puede corresponder a inmaduros y menores de edad sino a los experimentados y hábiles.

Lo sostenido hasta aquí con respecto a la madurez y habilidad para los cargos políticos puede rastrearse en las siguientes concordancias de datos, aportados por las tradiciones orales ya analizadas en este libro.

Los informantes de Betanzos sostienen que los que aconsejen al Inca en cuestiones políticas sean, de entre los «Señores del Cuzco»,

«los más ancianos» y los de «mejores entendimientos» (1987: 50; 132; 137-139; 175).

En el Manuscrito de Huarochirí, sus informantes nos relatan que el que aconseja en la asamblea laboral de los yampilla, que ya analizamos, es el «*yuyaqnin*», «el más anciano, el más experimentado» (1987: Cap. 31: 86-95).

Guaman Poma nos dice que los administradores y autoridades de las provincias «an de tener auilidad y an de ser dilexente y suficiente» (1987: 349 [351]) y, además, el alcalde mayor o mandón de 500 unidades domésticas «sea áuil y suficiente» (1987: 793 [807]).

Es decir, las características mencionadas en estas tres tradiciones orales pertenecientes a portadores distantes geográficamente y de diferente origen étnico (chupacho, yacha-quero, *mitmaqkuna* cuzqueños y lupaca), coinciden ampliamente con las citas antepuestas y nos confirman las características de madurez, experiencia, habilidad y capacidad para los cargos políticos en los Andes centrales[2].

Evidentemente, como ya lo postulábamos con los datos de Guaman Poma, hubo asambleas político-laborales de distinto niveles. Las

2. No pude presentar un análisis detallado de la *Visita a la Provincia de Chucuito en 1567*, ya que los datos con respecto a las autoridades comunitarias básicas son muy escasos. En realidad, el documento es una antología y no la visita original, como señaló Espinosa Soriano (1964: IX). Garci Díez de San Miguel, el visitador de los lupaca, hizo entrevistas e interrogatorios exclusivamente a autoridades de rangos superiores (*qapaq apu*, *apu*, *waranqa kuraka*). Los burócratas tradujeron del *haqaru* original (aymara) en que se realizaron las respuestas de las autoridades, al quechua y al castellano. Se entrevistaron muchos españoles residentes o funcionarios de Chucuito y sus cabeceras. Tampoco se entrevistó a ninguna autoridad de los uru, grupo étnico minoritario que convivía y trabajaba junto con la mayoría aymara. Es decir, hubo muchas más mediaciones y omisiones, las cuales me impiden, lamentablemente, realizar un análisis de las autoridades locales básicas como el que presento para la vista de Huánuco de 1562. Sin embargo, de las pocas informaciones disponibles, sí se desprende el funcionamiento de asambleas laborales (juntas de caciques, declaración pública del consenso, acción conjunta), por lo menos en los niveles de las autoridades jerárquicamente superiores de los lupaca (véase por ejemplo F.137 v.). Otro funcionario español contemporáneo a la visita de Chucuito describe la misma institución política de las asambleas lupaca. Cito a Juan de Matienzo (1910 [1568]: parte I, Cap. VI):

> En cada repartimiento ay dos parcialidades... cada parcialidad tiene su cacique principal que manda los principales indios de su parcialidad y no se entremete a mandar a los de las otras, excepto que **el curaca de anasaya es el principal de toda la provincia y a quien obedece el otro de urinsaya... Tiene el mejor lugar en los asientos... llama y haze juntas y gouierna en general aunque no manda**...

citas anteriores nos describen asambleas en el nivel de las cuatro *waranqa* chupacho (incluso al no haber unanimidad en las informaciones con respecto a si hubo o no, en la época inca, un cacique principal de las cuatro *waranqa*) y asambleas en el nivel de cada *waranqa* por sí.

Asimismo, hubo otras decisiones político-laborales, como lo fueron el reparto de las obligaciones y cuotas a cada tributario, que involucraron niveles de decisión y de asambleas aún inferiores, como las *pachaka* y *chunkakuna* descritas por Guaman Poma. Veamos los siguientes ejemplos:

1. [f. 25r. Vol. I] [Testimonio de don Juan Xulca de Auquimarca, cacique chupacho de *waranqa*, en época inca era un muchacho]:

[...] dijo que en tiempo del presidente Gasca fueron visitados y tasados en lo que habían de dar de tributo porque **para hacer la tasa de ellos no los llamaron ni dijeron que los querían tasar** ni supieron de ella hasta que se la notificaron y por ella pagaron de allí en adelante los tributos ni hicieron con ellos diligencia alguna... y que **luego que se les notificó se juntaron todos y dijeron que era mucha tasa y no la podían pagar y por temor de ello se les huyeron muchos indios** y algunos han vuelto a su tierra y otros no.

2. [f. 27v. f. 28r. Vol. I] [Testimonio de don Pablo Guaman Naupa de Ichu, principal chupacho de *pachaka*, hombre joven, no contemporáneo a los incas]:

[...] cuando el presidente Gasca mandó visitar la tierra [1549] no hicieron mas de visitarla **y sin los oír** ni hacer lo que en este capítulo se contiene los tasaron ni supieron de **la tasa que el corregidor de esta ciudad se la notificó y que en ella no dieron ningún consentimiento**... y que el cacique don Gómez les repartió lo que cada uno de ellos había de dar y trabajar y se contentaron con el repartimiento que les hizo.

3. [f. 34r. Vol. I] [Testimonio de don Diego Masco del pueblo de Chupa, cacique chupacho de *waranqa*]:

[...] los hizo visitar el presidente Gasca [1549] y visitados los tasaron y para ello no les dijeron cosa alguna y así pagaron en lo que fueron tasados y que **se juntaron todos y dijeron que era mucha la tasa y estaban**

agraviados y no la podían dar que eran pocos indios y **como no tuvieron remedio alguno repartieron entre sí los tributos** y así lo pagaron y han pagado hasta ahora.

4. [f. 71v. Vol. I] [Testimonio de Juan Bautista Yupari, del pueblo de Atax, mandón chupacho de 51 tributarios, de más o menos 40 años. Sujeto a don Rodrigo Chinchay y a su vez a don Diego Xagua]:

[...] todo lo cual que así dan y trabajan es de la tasa dijo que **para hacer este repartimiento a cada pueblo de lo que le cupo de la tasa se juntaron todos los caciques y principales y lo hicieron entre sí de un acuerdo tanto al un pueblo como al otro según los indios que tienen** y que éste lo ha repartido en su pueblo a cada uno como lo puede dar y trabajar sin parecerle que haya hecho agravio a alguno...

5. [f. 78r. Vol. I] [Testimonio de Sebastián Marcas del pueblo de Rumar, «parcialidad de Ichocu», mandón chupacho de 70 tributarios, de 30 años]:

[...] **todos los principales de este repartimiento se juntaron con el cacique principal e hicieron el repartimiento de la tasa entre ellos** y que él no se siente agraviado en el porque **se repartió conforme a los indios que tiene** y así lo hicieron con los demás...

6. [f. 84r.] [Testimonio de Lázaro Marcaxari del pueblo de Rumar, «parcialidad de Allauca», principal chupacho de 65 tributarios, de 45 años]:

[...] que **para repartir el tributo se juntaron todos los caciques y principales y a cada uno se repartió conforme a los indios que tenía** y no siente agravio en el dicho repartimiento...

7. [f. 102r. Vol. I] [Testimonio de Andrés Pomayaure, hombre joven responsable del pueblo de Rondo en ausencia de don Gonzalo de Cochache, principal quero de 61 tributarios, de 45 años]:

[...] en el repartimiento que hizo don Gómez cacique principal [Paucar Guaman,] de este repartimiento se halló éste presente [por la edad, se tiene que referir a don Gonzalo Cochache] a ver como se hizo y repartió de la tasa que por los tributos eran obligados a dar y **se juntaron con él todos los principales de los pueblos de su tierra y a cada uno se repartió conforme a los indios que tenía** y no hubo ni ha habido agravio alguno en ello.

8. [f. 128r. Vol. I] [Testimonio de Andrés Yacolca del pueblo de Oxpa, *pachaka kamachikuq* chupacho, de 50 años, con 65 tributarios, sujeto al *waranqa kuraka* don Rodrigo Chinchay]:

[...] dijo que **éste se halló presente cuando don Gómez** [Paucar Guaman] **cacique difunto principal de todos ellos hizo entre ellos el repartimiento de todos los tributos de la tasa el cual lo hizo repartiendo a cada uno conforme a los indios que tenía** y él no siente que en ello se le hiciese agravio más que a otro porque se hizo igualmente mas que tienen mucho trabajo en el dicho tributo de la tasa...

9. [f. 50r. Vol. II] [Testimonio de Juan Cóndor Guaya principal de los pueblos de Xigual, Yaca y Rondo de los *mitmaqkuna* quechuas]:

[...] **ellos fueron visitados en tiempo del presidente Gasca y no supieron de la tasa** y que entonces este cacique era muchacho y su padre era vivo y no saben lo que en ello hicieron más **de oir decir a los principales que les habían dado tasa de lo que habían de tributar cada año y que les parecía mucho y se quejaban de ello**...

10. [f. 60v. 61r. Vol. II] [Testimonio de don Juan Chuchuyauri de los pueblos Paucar, Guapia, Urcomarca y Yachas, cacique principal de los yacha]:

[...] **luego que los españoles entraron en esta tierra les pidieron llevar más tributos de los que solían dar al ynga y se lo llevaban por la fuerza dándoles de azotes y haciéndoles otros malos tratamientos** les llevaban lo que tenían y les daban todo lo que pedían **sin tasa ni orden** diciéndoles que eran ricos y que pues lo daban al ynga se los diesen también a ellos **no teniendo consideración como el ynga los trataba** y así los dejaron desposeídos de ganado de su tierra y de plata y de todos cosas [*sic*] **y que en los tasar no se tuvo consideración a los tasar como en tiempo del ynga sino como les pareció**.

Es muy clara la evidencia del funcionamiento de las asambleas laborales para el reparto de los tributos y la participación de las respectivas jerarquías de autoridades. En estas reuniones es patente la participación directa de los jefes de las distintas *pachaka* y los mandones de los pueblos que conformaban a las mismas. En el reparto de los tributos, se tuvo en cuenta principalmente la cantidad de población laborable y las diferencias eco-ambientales de altura y tipo de

cultivos. Por ejemplo, los chupachos tributaban más maíz y cereales que los queros, cuyos núcleos poblacionales se asentaban a más de 3.000 metros de altura.

En este nivel de administración de las *pachaka* y las *chunkakuna* (en la visita se los denomina «pueblos»), se concentró la producción de los alimentos, granos, tejidos y el manejo de la mano de obra que demandaban las relaciones políticas y laborales del Tawantinsuyu con los señores locales de Huánuco (véase Le Vine 1987: 36).

Como vemos en los testimonios, está muy remarcado el hecho de la aprobación o disconformidad unánimes de las autoridades andinas ante las distintas negociaciones laborales.

Para producir alimentos y bienes en los Andes del siglo XVI se necesitaba del consenso. Por ello, más que una queja por el mal tratamiento y los robos de los conquistadores, lo que indigna a don Juan Chuchuyauri, el cacique de los yacha (la última cita antepuesta: f. 60v. 61r. Vol. II), es que los españoles no realizaron negociaciones laborales consensuadas como en la época del Inca, en donde se acordaban las tributaciones de acuerdo a los intereses de cada parte. Por el contrario, se violaron todas las normas laborales de reciprocidad conocidas por los señores andinos. Se estipularon los tributos unilateralmente «como les pareció», no tuvieron en cuenta el censo de la población nativa, no hubo orden ni registro de las obligaciones (*khipu*), ignoraron las respectivas jerarquías de señores y lo peor de todo, se extrajeron bienes y animales producidos en la esfera campesina[3]. Una verdadera tragedia para los andinos. Y esto solo empezaba...

3. Las jerarquías de autoridades presentadas por los informantes en la visita de Huánuco de 1562

Los informantes de la visita de 1562 describen la existencia de agrupaciones jerárquicas decimales para la época inca cuyas funciones irían más allá de las puramente censales. Está bien especificado con los datos que estas unidades administrativas a través de sus rangos políticos tenían importantes y centrales funciones en el Tawan-

3. Véase Guaman Poma 338 [340] con respecto a las tributaciones que se hacían al Inca.

tinsuyu, como por ejemplo, mandar y supervisar la mano de obra, castigar los delitos, trabajar comunalmente en los tributos, aportar especialistas o soldados y acudir en todo a los caciques principales. Veamos las citas siguientes.

1. [f. 9v. Vol. I.] [Testimonio de don Diego Xagua, cacique principal chupacho de las cuatro *waranqa*, contemporáneo a la época inca, vivió en el Cuzco]:

[…] dijo que en tiempo del ynga eran cuatro mil indios que son cuatro guarangas que ellos llaman los cuales eran todos varones casados que tributaban y servían al ynga y hacían lo que les mandaban y en lo de gobernarse **el ynga nombraba los caciques de cada guaranga que es un millar uno** y éste lo era por toda su vida y después sucedía su hijo **en esta guaranga se ponían principales de cada pachaca y que es cada ciento** y tenían la misma costumbre y estos los gobernaban y mandaban y regían y desagraviaban de los agravios que unos a otros se hacían.

2. [f. 12r. Vol. I] [Testimonio de don Diego Xagua, cacique principal chupacho de las cuatro *waranqa*]:

[...] que como dicho tiene había las dichas guarangas con sus caciques y **otros mandones de pachacas y de cincuenta y de diez o de cinco indios y de veinte a quienes mandaban y con quien tenían cuenta** y que a estos caciques y principales y mandones no se les repartían tributos ni hacían otra cosa más de mandar a los indios que tenían a su cargo...

3. [f.15v. Vol. I] [Testimonio de don Cristóbal Xulca Cóndor de los queros, cacique de *waranqa,* contemporáneo a la época inca]:

[...] que el ynga mandaba al cacique principal de las cuatro guarangas que tuviese cuenta con los otros caciques de cada guaranga y **que los de las guarangas la tuviese con los de las ciento que eran pachacas y éstos de las pachacas la tuviesen con los de las chungas que son mandones de a diez indios y éstos tenían cuenta con todo ello** y sobre todo acudían al cacique principal y en lo de hacer justicia que el ynga mandaba al cacique principal que castigase los delitos...

4. [f. 18r. Vol. I] [Testimonio de don Cristóbal Xulca Cóndor de los queros, cacique de *waranqa*, contemporáneo a la época inca]:

[...] en tiempo del ynga los indios cumbicamayos y olleros y carpinteros y plumeros y salineros y chuchicamayos [*sic*] no tributaban en otra cosa sino en las de su oficio y que lo que hacían de sus oficios lo llevaban donde el ynga mandaba y ya tiene dicho que los **caciques y principales y mandones** no tributaban más de mandar y hacer recoger el tributo...

5. [f. 22r. 22v.Vol. I] [Testimonio de don Juan Xulca de Auquimarca, cacique chupacho de *waranqa*, contemporáneo a la época inca]:

[...] el **cacique principal** repartía estos tributos [para el inca] en los otros de **cada guaranga** y los de cada guaranga los repartía a los de **cada pachaca**.
[...] **en tiempos del ynga** los indios de las cuatro guarangas servían al cacique principal de ellas de le hacer sementeras y se las beneficiar y coger y le daban indios para guarda de sus ganados y le hacían casas y no tenían señalado número de indios para ello sino todo lo hacían de comunidad y que **primero hacían las chacaras del ynga y luego las del cacique y después de haber hecho esto se hacían las chacaras de los principales de pachacas y de más o menos indios y después a la postre las suyas**.

6. [f. 26r.] [Testimonio de don Pablo Guaman Naupa, principal chupacho de *¿pachaka*? Hombre joven no contemporáneo a los incas]:

[...] oyó decir a sus padres que los indios chupachos en tiempos del ynga eran cuatro guarangas y sobre todos ellos había **un cacique principal** que se llamaba Xagua **y había cacique de cada guaranga y de cada pachaca y de a cincuenta y de veinte y de diez indios había principales**...

7. [f. 47r. Vol. I] [Testimonio de don Gonzalo de Cochache del pueblo de Rondo, cacique quero de *pachaka*, 45 años]:

[...] el primer ynga que hubo los envió a visitar y puso **en cada guaranga cacique y sobre diez guarangas puso uno de los mismo naturales que a él le pareció y los mandaba a todos ellos y sobre todos había un gobernador ynga que los visitaba y hacía justicia**...

8. [f. 57v. Vol. II] [Testimonio de don Juan Chuchuyauri de los pueblos Paucar, Guapia, Urcomarca y Yachas, cacique principal yacha]:

[...] en tiempo del ynga los repartían estos indios para todas estas cosas que de todos los casados y mancebos que eran de edad **para trabajar**

> **hacían número de diez indios y de cada diez sacaban dos o tres o uno a como les cabía de dar conforme a como el dicho ynga se los enviaba a pedir** y esto era general en toda la tierra.[4]

La descripción aportada por los informantes de la visita de 1562 con respecto a la división administrativa decimal utilizada por los incas se asemeja a las jerarquías de rangos de autoridades descriptas por Guaman Poma (65 [65]). Este dato es relevante, ya que Guaman Poma no nos informó sobre un grupo étnico en particular, sino que sus datos sobre la administración incaica son generalizados, sobre todo, para la región del sur de Ayacucho, aproximadamente a 400 kilómetros de distancia al sur de Huánuco. En dicha visita de Huánuco, en especial en los ejemplos antepuestos, se revelan los siguientes rangos políticos, a saber:

- Gobernador inca (rango superior a los *qapaq apu* o *apu* locales de Guaman Poma).
- Cacique principal de las 4 *waranqa* (rango de *qapaq apu* o *apu* para Guaman Poma).
- Caciques de cada *waranqa* (rango de *kuraka* para Guaman Poma).
- Principales de *pachaka*, mandones de pueblos (rango de *kamachikuq* para Guaman Poma).
- Tributario (*runa* o «indio uajo y tributario» para Guaman Poma).

Por otra parte, Guaman Poma insistió en la cantidad de unidades domésticas correspondiente a cada rango político (10.000; 1000; 100; 50) como una característica indispensable para obtener estatus, privilegios y responsabilidades cada vez más abarcadoras. Sin embargo, la reconstrucción de la estructura interna de alguna de estas unidades administrativas de la visita de 1562, nos da la pauta de que estas unidades no fueron ni tan rígidas ni tan uniformes como pretendió Guaman Poma. Éstas sufrieron cambios, anexiones, desconexiones, tanto

4. Ésta es la única información en la visita que hace referencia a que la *chunka* y no la *pachaka* funcionaba como unidad para la asignación de tributarios en los cálculos imperiales incas.

en épocas coloniales como incaicas (Murra 1967: 394-398). Además, existieron, como bien señaló Murra (*Ibíd.*), agrupaciones administrativas de distinto tamaño, como por ejemplo las 3 *pachaka* de los yacha-quero, que representaban más que una *pachaka* y menos que una *waranqa*, que fueron «encajadas en el sistema decimal» en época de «Guayna Capac» (f. 15 r.) o en época de «Guascar» (f. 46 v.). A su vez, como nos aclara Enrique Mayer (1972: 342-345) con respecto a la dispersión en el terreno de dichas unidades administrativas incas:

> [...] **las unidades decimales como pachacas y warangas no eran necesariamente agrupaciones territoriales contiguas. Una pachaca podía contener tributarios situados en diferentes lugares del territorio cumpliendo variadas funciones para el sistema económico estatal.**
> [...] Si añadimos a esta dispersión territorial por razones estatales, el hecho que los grupos étnicos no constituían entidades territoriales unitarias, sino más bien que conformaban centros con respectivos archipiélagos geográficamente dispersos para que cada grupo tenga acceso a los recursos naturales de los diversos microclimas de la zona, obtenemos una visión de la dispersión territorial de los grupos étnicos en tiempos incaicos.

Lo que me interesa recalcar en este sentido es que, más allá de la cantidad y dispersión de las unidades domésticas, lo que los informantes de Huánuco y el cronista Guaman Poma nos presentan es el mismo sistema de etnocategorías políticas. El gobierno del Imperio Inca se delegaba de manera indirecta en las jerarquías de autoridades y éstas, a su vez, gestionaban, de manera ordenada y accesible, las decisiones de las negociaciones laborales en cada nivel.

4. Reconstrucción de la jerarquía de autoridades políticas de la *waranqa Ichuq* 2 en la visita de Huánuco de 1562

Es mi intención en este acápite comparar los datos que Guaman Poma nos brinda con respecto a las autoridades de la *llaqta* y los *ayllu* con las informaciones concretas de pueblos y mandones aportadas por los señores chupachos y queros en la visita de 1562. Por ello, nos referiremos a los testimonios de las autoridades de una de las cuatro *waranqakuna* que conformaron el grupo de los chupachos.

Utilizaré los datos de esta *waranqa* en particular, denominada por Murra «*Ichuq* 2», la cual hace referencia al territorio de la margen izquierda del río Pillkumayu. En esta agrupación ideal de 1.000 unidades domésticas, los datos están bastante más completos y claros que en las otras 3 *waranqakuna* restantes, a pesar de ser una agrupación multi-étnica conformada por chupachos y yacha-queros (Murra 1967: 399-400).

Lamentablemente, como es bien sabido, la visita casa por casa de la margen derecha del Pillkumayu (*Allawqa*) no se ha localizado aún, lo que hace imposible una reconstrucción de la unidad que conformaban las 4 *waranqa* chupacho. Sabemos que en las visitas anteriores de 1549 y 1557 a los chupachos, fue entrevistado el cacique principal de las 4 *waranqa*, Paucar Guaman del pueblo de Ichu, de la margen derecha del Pillkumayu (llamado también «don Gómez difunto») y que en 1562, en la visita que nos ocupa, este cargo estaba en posesión de don Diego Xagua. (Véase Murra 1967: Cuadro Comparativo Nº 4; Thompson 1967: 360; Mayer 1972: Cuadro I A.)

Uno de los problemas metodológicos más intrincados en dicha visita es la contabilidad de los tributarios de las unidades administrativas. Como ya señaló Enrique Mayer en su conocido artículo «Censos insensatos» (1972: 348), la dificultad reside en descifrar qué categorías sociales y de edades utilizaron los incas y cómo las revelaron los diferentes cronistas (mediaciones de las que hablaba en la introducción de esta tesis). También habría que dilucidar si existieron correspondencias entre esos datos de los cronistas y los términos clasificatorios utilizados en las visitas por los burócratas españoles. Cito a Mayer (1972: 345-348):

> ¿Cuáles eran las categorías de edades que distinguían los censos incaicos? John H. Rowe [1958: 503] en un artículo dedicado a este problema, hace un examen minucioso de las diferentes categorías mencionadas por los cronistas.
> [...] **La mejor aproximación a la clasificación incaica son las listas proporcionadas por Guaman Poma y Murúa, que son las mismas**.
> Rowe [1958: 514] postula que la coincidencia entre Guaman Poma y Murúa se debe a un posible contacto entre los dos, en el cual Guaman Poma habría actuado como informante de Murúa
> [...] Hay concordancia entre las declaraciones [de los informantes yacha] y Guaman Poma en cuanto a los adultos hasta los solteros pero los jóve-

> nes y niños aparecen clasificados en formas variadas y muy desordenadas. Es probable que estas declaraciones sean resúmenes del escribano de una lista más larga y detallada proporcionada por los caciques.

Es decir, la dificultad para analizar los datos de las visitas sobre la cantidad de tributarios asignados a cada autoridad tiene varios aspectos problemáticos: por un lado, la veracidad de las declaraciones de los informantes andinos, por el otro, la interpretación de las categorías de edades brindadas por el traductor y el escribano de la visita. Lo que sí es un dato concreto es que los señores locales declararon ante las autoridades españolas con un *khipu* en la mano que iban leyendo. ¿Quién fue el responsable de recortes, censuras y prejuicios en las categorías de edades resultantes? Éste es un dato más difícil de aclarar.

He observado que cada uno cuenta como le parece, sin especificar y ser consecuente con las categorías que utiliza, tanto las autoridades andinas como los burócratas coloniales e incluso los investigadores modernos que investigamos las visitas.

Mi intención es traer, a manera de ejemplo, la contabilidad interna de los tributarios involucrados en los distintos niveles dentro de una *waranqa* (*Ichuq* 2) y observar qué tipo de funciones realizaron las autoridades a cargo, en comparación con los datos de Guaman Poma.

En la visita a los chupachos de 1562, en un primer momento se entrevistó a algunos señores locales que acudieron a la ciudad de Huánuco y luego se procedió a visitar ocularmente los distintos poblados y asentamientos en las dos márgenes del Pillkumayu. Las entrevistas se realizaron pueblo por pueblo, en un itinerario establecido por los españoles que nada tenía que ver con las unidades étnicas, administrativas o decimales propias de los chupachos. Los criterios que utilizaron el visitador Ortiz de Zúñiga, su intérprete y escribano, si bien pretenden ser homogéneos, no siempre lo fueron. Hay muchas diferencias entre lo que declaran en un principio los mandones y principales de los pueblos, las entrevistas casa por casa con la declaración del jefe de cada unidad doméstica y el resumen final presentado con la contabilidad de la población pueblo por pueblo de los escribanos.

Yo intenté comparar estos tres parámetros mencionados para llegar a delimitar esferas de responsabilidad dentro de la unidad admi-

nistrativa de la *waranqa*. Los criterios que utilicé para contar a las personas entrevistadas casa por casa en la *waranqa Ichuq* 2, y elaborar una estructura interna de la misma, son los siguientes:

1. No me interesa la población total como en el caso de otros investigadores (Hadden 1967; Le Vine: 1987) que sacan conclusiones a partir de tal dato, sino la contabilización de adultos que tributaban tanto en las esferas familiar, comunal e imperial, que formaban parte de una unidad doméstica.
2. Agrupé y contabilicé en una misma categoría a casados y «amancebados».
3. Contabilicé a los viejos que trabajan en por lo menos dos esferas (familiar, comunal) y no contabilicé a los que no trabajan en ninguna esfera económica y había que cuidar de ellos.
4. Contabilicé a los jóvenes solteros y a los «indios de servicio» cuando consta que tributaban por lo menos en la esfera comunal y familiar.
5. Los niños menores de 12 años o los denominados «niños de la doctrina» no fueron enumerados. Éstos cumplirían funciones dentro de la esfera familiar únicamente.
6. Contabilicé a los lisiados cuando consta que trabajaban en las esferas comunales y/o imperiales.

Recuérdese que en la época inca se comenzaba a tributar al Imperio sólo a partir del casamiento de los jóvenes. Esto se había modificado en la época colonial, seguramente por las bajas demográficas de la población andina. Así, los caciques contaban con menos y peor cualificada mano de obra, ya que se enumeraban para el tributo a jóvenes inexpertos y a viejos cansados. La categorización que presento se ve apoyada en las declaraciones de don Diego Masco, un *waranqa kuraka* chupacho de la margen derecha del Pillkumayu (f. 33 r.):

> Al presente sienten más cansancio que nunca tuvieron porque t**odos trabajan casados y casadas y viejos y viejas y mozos y mozas y muchachos y muchachas** que no queda ninguno y que por esto fueron a pedir justicia a Lima para que los desagraviasen y que en tiempo del ynga daban los caciques y principales lo que había menester por su mandato y ahora

no se lo dan porque **los dichos caciques y principales también tributan como los indios lo cual no hacían en tiempo del ynga mas de tener cargo de mandar los indios y recoger los tributos y hacer lo que el ynga les enviaba a mandar**[5].

Y también por las declaraciones de un subordinado suyo, Francisco Guacayas de Pecta, quizá, principal de *pachaka* (f. 39 r.):

[...] le parece que el cacique don Gómez difunto cuando repartió los tributos los agravió porque **repartió tanto a los indios solteros que no tienen mujeres como al casado** algunos de los cuales son de dieciocho a veinte años y de más y menos y tiempo y edad y que si **casaban un indio de quince años y le dan mujer muchacha le repartían tanto como si fuera hombre ya hecho y en esto recibían agravio.**

Véase a continuación la tabla 6, con los nombres específicos de las autoridades de la *waranqa Ichuq* 2 y los poblados mencionados por los informantes.

Dicha tabla es una nueva reconstrucción de la jerarquía política interna de la *waranqa Ichuq* 2. En comparación con el cuadro presentado por Murra con los mismos datos (1967: Cuadro Comparativo Nº 4), la tabla 6 tiene la ventaja de ser más exhaustiva y, sobre todo, mucho más ordenada según la lógica andina. Además, presento la cantidad de tributarios asignados a cada autoridad, según los criterios expuestos arriba.

Como vemos, en la *waranqa Ichuq* 2 se mencionan tres *waranqa kuraka*: don Cristóbal Xulca Cóndor de los queros y, por parte de los chupachos, don Rodrigo Chinchay y don Felipe Masco. En cuanto a la identidad de los *kurakakuna* chupachos hay ciertas dudas que quiero asentar. Cuando Murra (1967: Cuadro Nº 4) presentó sus datos comparativos de autoridades, no especificó el nombre particular del cacique Masco, solo puso el «apellido» Mazco. Yo supongo que se trata de don Felipe Masco, y esto lo argumento con las declaraciones de dos de sus subordinados directos, principales de *pachaka*

5. En dicha cita también está revelada otra función de los *waranqa kuraqa* declarada por Guaman Poma (746 [760]): la defensa judicial de los indios ante los abusos de los colonizadores españoles.

TABLA 6

Jerarquía política interna de la *waranqa Ichuq* 2, visita de Huánuco de 1562

3 Jefes de la *waranqa Ichuq* 2	**Citas**	***Pachaka kamachikuq* (en negritas) y sus subordinados** • (Denota evidencia de dependencia administrativa y política)	**Pueblos de los *pachaka* kamachikuq (marcados en negritas) y otros pueblos y estancias**	**Tributarios a cargo del responsable nombrado**	**Totales tributarios por cada *pachaka***	**Totales tributarios por cada jefe de *waranqa***
Don Felipe Masco [f. 144 v.-155 v.] jefe de *waranqa* chupacho	f. 144 v.	**Alejandro Guamanyupa**	**Cayan**	24		
	f. 150 v.	• Domingo Xulcaguaman	Mitimaes Cayan	16		
	f. 152 v.	• Martín Yaroguara	Colpacocha	9	49	
	f. 154 r.	**Martín Rimaco**	**Mantacocha**			
			Quira			
			Quilcay			
			Tambo	74	74	123
Don Rodrigo Chinchay [f. 126 v.] jefe de *waranqa* chupacho	f. 126 v.	**Andrés Yacollca**	**Oxpa**	65		
	f. 52 v.	Agustín Machaguay	Nauça	23		
	f. 55 v.		Ambi	2	90	
	f. 61 r.	**Francisco Yupari**	**Quingoas**	103	112	
	f. 56 v.		Cochatama	9		

TABLA 6 (Cont.)

3 Jefes de la *waranqa* *Ichuq* 2	**Citas**	***Pachaka kamachikuq* (en negritas) y sus subordinados** • (Denota evidencia de dependencia administrativa y política)	**Pueblos de los *pachaka* kamachikuq (marcados en negritas) y otros pueblos y estancias**	**Tributarios a cargo del responsable nombrado**	**Totales tributarios por cada *pachaka***	**Totales tributarios por cada jefe de *waranqa***
Don Rodrigo Chinchay [f. 126 v.] jefe de *waranqa* chupacho (cont.)	f. 71 r.	**Juan Bautista Yupari**	**Atax**	51	53	
	f. 56 r.		Ambi	2		
	f. 82 r.	**Lázaro Marcaxari**	**Allauca Rumar**	65	65	
	f. 77 r.	**Sebastián Marcas**	**Ichocu Rumar**	54	70	
	f. 57 v.	• Domingo Vilcachagua	Llocllo	16		388
Don Cristóbal Xulca Cóndor [f. 9 r.-15 r.-93 v.] jefe de *waranqa* quero	f. 15r. - f. 93 v.	**Don Cristóbal Xulca Cóndor**	**Guancayo**	38		
	f. 96 v.	• Gonzalo Cochachi	Rondo	77		
	f. 103 v.	• Miguel Ayraguaran	Pecta	43		
	f. 89 v.	• Martín Caxaguaman	Chaulla	40		
	f. 107 v.	• Francisco Chuquiaure	Achinga	27	225	

TABLA 6 (Cont.)

3 Jefes de la *waranqa* *Ichuq* 2	**Citas**	***Pachaka kamachikuq* (en negritas) y sus subordinados** • (Denota evidencia de dependencia administrativa y política)	**Pueblos de los *pachaka* kamachikuq (marcados en negritas) y otros pueblos y estancias**	**Tributarios a cargo del responsable nombrado**	**Totales tributarios por cada *pachaka***	**Totales tributarios por cada jefe de *waranqa***
Don Cristóbal Xulca Cóndor [f. 9 r.-15 r.-93 v.] jefe de *waranqa* quero (cont.)	f. 116 r.	**Gonzalo Tomay**	**Atcor**			
	f. 110 v.	• Martín Rume	Atcor	100		
	f. 116 v.	• Diego Chuchupaucar	Queros	39	139	
	f. 119 v.	**Juan Bautista Caxachagua**	**Guayan Queros**	22		
	f. 132 r.	• Domingo Poma Cóndor	Guacas	30		
	f. 121 v.	• Hernando Pecutax	Guoaya	25		
	f. 124 v.	• Antón Xulcacapcha	Auchi	21	98	462
Totales tributarios generales de la *waranqa*						973

(f. 144 v.; f. 151; f. 155 v.). Sin embargo, de las declaraciones del mismo Felipe Masco (f. 43 r.; f. 134 v.), de las declaraciones del *apu kuraka* don Diego Xagua (f. 9 r.), cacique principal de las 4 *waranqa* chupacho, y de un subordinado de Masco (f. 139 r.), sabemos que dicho cacique residió en el pueblo de Marcahuaci, que perteneció a otra *waranqa*, la denominada Cochaguamba en el texto de la visita o *Ichuq* 1 por Murra.

¿Se trató del mismo cacique que perteneció a ambas unidades (*Ichuq* 1 y 2)? ¿Qué relación de jerarquía había entre estas dos *waranqa* de la margen izquierda? ¿Se trató de dos personas diferentes con el mismo «apellido»?

Con respecto a don Rodrigo Chinchay, las declaraciones de los informantes de la visita de 1562 nos dicen que residió en el pueblo de Rumar (f. 126 v.) o que era el «hijo de Rodrigo principal de Quingoas» (f. 55v.)[6].

¿Por qué no se entrevistó a don Rodrigo Chinchay en Rumar o en Quingoas o incluso en los otros pueblos pertenecientes a su jurisdicción? ¿Por qué no fue interrogado junto a los otros caciques en Huánuco? ¿Y por qué no figura en el *khipu* leído ante las autoridades españolas por el *apu kuraka* don Diego Xagua?

Precisamente, don Rodrigo Chinchay hasta ese entonces era menor de edad y por tanto no «hábil y suficiente» para gobernar, según los criterios andinos. Veamos qué nos dice el principal de Quingoas, Francisco Yupari (f. 62 r.):

> Pidió que Rodrigo hijo de don Rodrigo su cacique principal y Francisco su hermano **que están en el pueblo de Huanuco en la doctrina** que son grandes se vengan al dicho pueblo que fundaren en el dicho valle de Guacar [los españoles querían reducir en dicho valle a la población dispersa] a lo mandar pues son para ello y están doctrinados para que los doctrinen y enseñen y que se mande a quien los tiene los deje venir porque quieren ser mandados por ellos...

6. El denominado «Rodrigo principal de Quingoas» (f.55 v.) es el mismo «Chinchaypoma» del pueblo «Quynoas» (Sf. 152 r.), *waranqa kuraka* de la *waranqa Ichuq* 2, de la visita a Huánuco ordenada por el presidente de la Audiencia de Lima Pedro de La Gasca en 1549 (Marie Helmer 1955-1956).

Finalmente, del *waranqa kuraka* de los quero, don Cristóbal Xulca Cóndor, es de quien más datos tenemos y no hay problemas con su identificación[7].

Otro dato importante en la configuración de la tabla 6 fue el de seguir el orden de autoridades presentado en el *khipu* leído por el *apu kuraka* don Diego Xagua en las entrevistas de la ciudad de Huánuco. En dicha lista aparecen los nombres de 9 *pachaka kamachikuq*. Falta el nombre de Gonzalo Tomay, de la *pachaka* de Atcor, que no es mencionado por el *apu kuraka*. Sin embargo sí presenta a su segunda persona, Martín Rume. De esta manera obtenemos el «nombre y apellido» de las autoridades representantes de las que podrían considerarse las 10 *pachaka* integrantes de la *waranqa Ichuq* 2.

Si bien, como es notorio, la cantidad de mano de obra disponible de cada *pachaka kamachikuq* varía, el número total de tributarios en las tres esferas económicas (973), se asemeja bastante a las aspiraciones ideales de 1.000 tributarios de Guaman Poma.

Más aún, si tenemos en cuenta la composición étnica dual de dicha *waranqa* (chupachos + queros), cada parte contiene aproximadamente la mitad de la mano laborable: los jefes chupachos suman 511 tributarios (123 + 388) y el jefe quero alcanza los 462 tributarios.

Por tanto, a 30 años de la invasión europea, todavía seguían vigentes dos importantes premisas generales andinas: por un lado, la continuidad de las divisiones duales étnicas y la complementariedad económica entre ambas (puna + quechua) y por el otro, el rango político de las autoridades también dependía del número de tributarios bajo su responsabilidad (cuantos más tributarios, mayor estatus).

Además, por la visita también sabemos que la unidad administrativa de la *pachaka* estaba conformada por varios asentamientos humanos y terrenos dispersos («pueblos»), sin embargo, no siempre el asentamiento más poblado era el principal y en donde residía la autoridad jerárquicamente mayor. Lamentablemente no podemos cotejar la afirmación de Guaman Poma, según la cual, la *pachaka* era sinónimo de comunidad, ya que la visita no nos aporta cuáles fueron los centros ceremoniales respectivos de las autoridades y por tanto sus adscripciones ancestrales (*llaqta).*

7. Este *waranqa kuraka* es el mismo que en la visita de 1549 habitaba el pueblo de Guancayo (Sf. 150 v.), en donde sigue como autoridad, pareciera que con el mismo estatus de entonces en la visita que nos ocupa.

Con respecto a una comparación entre el modelo jerárquico de autoridades presentado por Guaman Poma (acápite 4 del capítulo 3) y los datos de la visita de Huánuco de 1562, hay ciertas huellas que pueden recapitularse.

Decíamos que este modelo de autoridades, según Guaman Poma era ascendente, políticamente práctico y dual. Si bien no podemos presentar a las autoridades concretas de todo el modelo jerárquico con los datos de la visita en cuestión, sí podemos verificar algunas de sus particularidades. Por ejemplo, don Cristóbal Xulca Cóndor era el principal del pueblo de Guancayo, uno de los pueblos pertenecientes a la jurisdicción de la *pachaka* denominada «Rondo» (y por ello tenía el rango de *pisqa chunka kamachikuq*, mandón de 50), a su vez, era principal de la *pachaka* Rondo (una de las tres *pachaka* quero y por tanto era *pachaka kamachikuq*, mandón de 100), al mismo tiempo era principal de las tres *pachaka* quero (*pisqa pachaka kamachikuq*, mandón de 500) y, por último, uno de los tres jefes principales de la *waranqa ichuq* 2, donde estaban inscritas sus tres *pachaka* (con la responsabilidad de *waranqa kuraka*, jefe de 1.000).

Esto no significó que Xulca Cóndor desempeñara todas las funciones de estos cargos a la vez, sino solamente las superiores de *waranqa kuraka*.

Las responsabilidades inmediatamente inferiores dentro del conjunto que conformaron las tres *pachaka* quero estuvieron a cargo de su segunda persona, don Gonzalo Cochachi[8] (*pisqa pachaka kamachikuq* o mandón de 500). Don Gonzalo Cochachi, a su vez, cumplía las funciones de segunda persona de Xulca Cóndor dentro de la *pachaka* de Rondo (*pisqa chunka kamachikuq*, mandón de 50) y por último aparece como el principal del pueblo de Rondo, uno de los 5 pueblos que conformaban dicha *pachaka*.

5. Las funciones y responsabilidades de los *kamachikuq* en la visita de Huánuco de 1562

El importante artículo de Terry Yarov Le Vine, «Inka Labor Service at the Regional Level: The Functional Reality» (1987), ya hacía

8. Con respecto a mi argumentación sobre este cargo para Gonzalo Cochachi véase el acápite siguiente, referente a las funciones de los *kamachikuq* en la visita de Huánuco de 1562.

referencia a cuatro niveles organizativos y administrativos entre los chupachos del valle del Huallaga (río Pillkumayu). Su análisis se centró en la comparación de los datos de las visitas de 1549 (Marie Helmer: 1955-1956) y de 1562 (Ortiz de Zúñiga: 1967). Cito a Le Vine (1987: 22):

> Using data from the two visitas, it is convenient to discuss production and the **control of labor at four levels of Huallaga Valley society**. Level I represents the entire Chupacho ethnic group, idealized at four thousand heads of households during the Inka period. Level II is the waranqa, each with about one- fourth of Chupacho population. Level III is a pachaka, composed of about one hundred heads. Finally, Level IV is the village.

La autora presta especial importancia a los dos primeros niveles, en donde se gestionaban el manejo de zonas agrícolas estratégicas y la producción de artículos y servicios realizados por especialistas (coca, metales, plumas preciosas, madera, cerámica, tejidos finos, sal, sandalias). La dirección de estos dos niveles estaba a cargo de los *waranqa kuraka*, los cuales principalmente organizaban y garantizaban el acceso a distintos recursos, considerados claves o prestigiosos para los fines imperiales, en zonas distantes de los propios centros ceremoniales de cada *waranqa* (Le Vine: 1987: 30-31):

> The result was a series of strategically located, specialized villages occupied by representatives of multiple waranqa.
> [...] **Occupants of specialized settlements represented their waranqa rather their pachaka or village**. In all other villages, the inspector recorded village principales by name, while specialized settlements gave the name of the waranqa principal (or principales) or noted that they represented all four waranqa.

Con respecto al tercer nivel, Le Vine concuerda con la hipótesis de que la *pachaka* fue el ámbito administrativo en donde se reclutó la mano de obra necesaria para las tareas imperiales, así como las cuotas de especialistas, tanto en el período inca como en la época colonial. Los *waranqa kuraka* cumplieron en este sentido un papel específicamente simbólico en las relaciones laborales. Los realmente responsables de juntar, contabilizar y enviar a los trabajadores fueron los

denominados «principales» en las visitas y *kamachikuq* por el cronista Guaman Poma.

Finalmente, Le Vine (1987: 36) dice con respecto al último de los niveles administrativos de los chupachos:

> Data at the **village level** show that labor service for the bulk of the products stored at the Huánuco Pampa center, cloth and staples, were organized at the village level. Quantities of these materials, which **provided the basic foundation for state revenues, were related to local population size and possibly to the elevation- specific staples grown by each village**.

Las declaraciones de los *kuraka* y *kamachikuq* entrevistados por Ortiz de Zúñiga en 1562 contienen informaciones muy interesantes y bastante homogéneas, debido a la manera dirigida en que se estructuraron las declaraciones. (Se utilizaron dos cuestionarios de varias preguntas, uno elaborado por la Audiencia de Lima y otro por la Corona.)

Como ya dijimos, en este capítulo nos interesan principalmente las declaraciones de las autoridades locales más básicas (principales de *pachaka*, y *pisqa chunka kamachikuq*) y su opinión con respecto a sus funciones y actividades productivas. Una vez establecidos quiénes personalmente desempeñaron dichas responsabilidades (tabla 6), comparemos las funciones «ideales» descritas por el cronista Guaman Poma y las efectivamente mencionadas por las autoridades de la visita de Huánuco.

Todas las autoridades en la visita de 1562 en el nivel de la *pachaka* presentaron los *khipu* o contabilidad exacta de las personas, tributos y mitas bajo su responsabilidad. El *waranqa kuraka* don Felipe Masco no se vio en la necesidad de informar de algo que correspondía a las funciones de sus subordinados, los «principales mandones» (f. 43 v.):

> [...] dijo que demás del pueblo que él tiene que se llama Marcaguasi tiene otros veintitrés pueblos que los manda en los cuales hay principales mandones de los cuales **tiene la cuenta de cómo se llaman y cuántos son el quipocamayo** y que tiene éste en su pueblo doce indios con él.

Un detalle que cabe resaltar es que, por ejemplo, en el pueblo de Atcor, el que presenta y lee los *khipu* ante los burócratas españoles es

Martín Rume, la segunda persona de don Gonzalo Tomay, también presente en el pueblo y cabeza de una de las tres *pachaka* de los quero (f. 110 v.) (véase Tabla 6). Como recordaremos, la competencia de *khipu kamayuq* según los datos de Guaman Poma (456 [458]) era una función general atribuida al cargo de segunda persona, los cuales ayudaban a realizar los censos periódicos y seguramente eran los autores concretos de los nudos de los *khipu*. Otra función que atribuye Guaman Poma a las segundas personas de los *pachaca kamachikuq* era la de juntar, recoger y entregar a los indios para los distintos trabajos y mitas (752 [766])[9].

Pues bien, precisamente don Gonzalo Cochachi se encuentra ausente de su pueblo cuando el visitador se presenta en Rondo (f. 96 v.):

> Iñigo Ortiz visitó otro pueblo de los dichos cinco que se llama Rondo de que es principal don Gonzalo y por **estar ausente del dicho pueblo y haber ido en busca de otros indios** dio la cuenta de él por el dicho principal Andrés Pomayaure...

Mi suposición es que don Gonzalo es la segunda persona de don Cristóbal Xulca Cóndor, de la *pachaka* denominada Rondo (f. 89 v.) e incluso de las tres *pachaka* de los quero. Como asentamos en la tabla 6, la cabeza de *pachaka* de dicha unidad fue Xulca Cóndor, pero seguramente el encargado de las negociaciones con respecto a las mitas y personas específicas dentro de los *ayllu* fue don Gonzalo, debido a las funciones superpuestas de *waranqa kuraka* de Xulca Cóndor.

Más allá de estas funciones de don Gonzalo Cochachi, hay otro dato que permite en cierta medida, postular dicha hipótesis. Don Gonzalo Cochachi es el único de los quero, además de Xulca Cón-

9. En la visita a Chucuito de 1567 ya mencionada, hay testimonios de varios españoles residentes en la zona lupaca que hacen referencia precisamente a dicha función de recoger los indios por parte de los mandones. En ese documento se los denomina «*marcacamayos*» y «alguaciles». Véase el siguiente ejemplo de dicha visita: [F. 78 v.], testimonio del dominico fray Tomás del Castillo.

> [...] dijo que sabe y ha visto que en las obras de las iglesias andan ocupados muchos indios y lo mismo en recoger a la doctrina los indios de los pueblos... que los que andan recogiendo y llamando a los indios de la doctrina alguaciles y marcacamayos éstos serán doscientos indios y éstos andan ocupados ordinariamente...

dor, que es entrevistado por Ortiz de Zúñiga junto con los demás *kurakakuna* en la ciudad Huánuco, antes de pasar a inventariar pueblo por pueblo la región. Esto demuestra un rango alto dentro de los quero, al ser invitado a declarar ante el visitador. Además, su nombre es mencionado inmediatamente después al de Xulca Cóndor en el *khipu* presentado por don Diego Xagua (f. 9 r.).

Con respecto a los tributos, mitas y servicios personales al encomendero, cada autoridad brinda una detalladísima lista de obligaciones, cantidades y periodicidades de cada faena. A pesar de que los burócratas preguntan datos con respecto a cada pueblo, los andinos les responden de acuerdo a sus propias unidades administrativas. Si el pueblo tiene dos mitades, cada autoridad prestará sus respectivos *khipu.* Es el caso del pueblo de Rumar (f. 77 r.; f. 82 r.) dividido en *allawqa* e *ichuq* (derecha e izquierda). Los productos y servicios entregados fueron numerosos y las quejas abundantes, ya que el sistema de exacción fue diferente al empleado por los incas.

Ya vimos, al principio de este capítulo, de qué manera disímil fue relatado por los señores andinos de Huánuco el reparto de las cargas laborales en la época inca (negociaciones y consenso). Consideremos ahora concretamente en qué actividades cotidianas estaban responsabilizados los «principales» chupachos y queros en 1562, además de contabilizar los recursos.

En primer lugar, veamos dos pequeñas citas que resumen de manera general las funciones de los mandones (no sabemos si la generalidad de dichas declaraciones se deben a las respuesta lacónicas de los informantes o al cansancio del escribano de la visita). Se trata de las informaciones de dos *pachaka kamachikuq*, uno chupacho, Andrés Yacollca (f.128 v.) y otro quero, Gonzalo Tomay (f. 116 r.), con respecto a las funciones que ellos mismos desempeñan:

> [...] no va a la coca sino a las chacras del tributo y del encomendero **a mandar los indios**.

> [...] **manda los indios** que trabajan en las chacras...

Como bien estipuló Guaman Poma, los *ayllu kamachikuq* (456 [458]; 750 [764]) mandaban a los trabajadores en las tareas comunitarias y eran los responsables de organizar, supervisar, coordinar el

calendario agrícola y también regular los intereses en común (o en conflicto y competencia) de las unidades domésticas. Pero analicemos más explícitamente en qué consistía «mandar a los indios».

Citaremos un ejemplo, ya que las respuestas son extensas y muy parecidas. Se trata del testimonio de Sebastián Marcas, principal chupacho, de la mitad «*Ichocu*» del pueblo de Rumar (f. 77 v. f. 78 r.):

> Da esta parcialidad el tributo siguiente veinticuatro piezas de **ropa de algodón** cada año cuatro ovillos de **hilo de algodón para la ropa** de dos onzas cada uno dos **costales de algodón** que les da el encomendero el algodón para ello porque la tasa manda que sean de cabuya seis ovillos de **hilo de algodón para manteles** de dos onzas cada uno y un **pañizuelo de algodón** cada año dos ovillos de hilo de algodón del dicho peso para otro pañizuelo que cabe a ambas parcialidades veinticuatro fanegas y media de **maíz** cada año tres fanegas y cuatro almudes de **trigo** y dos fanegas y media de **papas** y media anega de **frijoles** nueve panes y medio de sal cada año doce **gallinas** la mitad gallos once pares y medio de **alpargates** cada año y una **tabla** de tres brazas de largo y un codo de ancho y una **batea grande** para lavar.
>
> Seis cestos de **coca** en un año y por una oveja que les cabe de la tasa dan otro cesto y por un puerco que les cabe que no lo tienen dan **tres pesos y seis magueyes** cada año y dos **jáquimas** y dos **sogas para cargar** carneros y otras dos **sogas para atar petacas** cada año una viga de tres brazas que se la descuenta el dicho su encomendero **en trabajo y jornales de indios que les alquila para su casa y que habrán de ir tres días de camino del pueblo a la coca** y que nunca la han dado hasta ahora.
>
> Dijo que en la **chacara del encomendero del maíz** se ocupan catorce indios e indias en la sembrar seis días y otros seis días en la desherbar y tres días en la coger dijo que en la **chacara del trigo** que hacen a su encomendero por la tasa se ocupan otros tantos días dijo que van dos **indios a coger la coca** cada mita y están en la beneficiar y coger un mes dijo que **todos juntos hacen las chacaras de maíz y trigo y papas del tributo y que lo que sobre de esto después de pagado el tributo lo reparten entre pobres y viejas y viejos y otros que van a la ciudad a trabajar** dijo que dan seis libras y media de **cera** cada año y cinco cantarillos de **miel** de azumbre cada uno dijo que **todos sus indios y él se ocupan en el tributo y no en otra cosa seis meses cada año y lo demás se ocupan en hacer sus chacaras y en hacer de vestir** para ello y sus mujeres dijo que reciben mucho trabajo en dar la ropa y en ir a la coca y darla y más en hacer las chacaras del encomendero y lo demás pueden dar bien sin trabajo.

> Dijo que tienen entre todos los indios de su parcialidad veinticinco cabezas de **cabras** machos y hembras y que no tienen otro ganado y que no lo tienen por no tener para comprarlo y lo querrían tener porque hay **muchos y muy buenos pastos** para ello y que no siembran muchas sementeras para sí aunque tienen **muchas tierras** por se ocupar mucho en el tributo dijo que **siembran en sus tierras maíz** y **oca** y **papas** y **quinua** y **ollucos** y **maxua** en las tierras de este pueblo que es sierra y en lo de abajo que es tierra templada siembran **trigo maíz** y **algodón**.

Como vemos, los *kamachikuq* de la región de Huánuco tenían una apretada agenda anual de actividades, contabilidades, negociaciones y organización de turnos de mitas respectivas. En la cita que antecede podemos observar que había que organizar los trabajos comunales para la producción de los tributos, para el cumplimiento de los servicios personales al encomendero y para la autosubsistencia propia de los *ayllu* en, por lo menos, ocho ámbitos:

1. Producción agropecuaria del tributo en las tierras de la comunidad (algodón, maíz, trigo, papas, frijoles, aves).
2. Producción textil del tributo en las tierras de la comunidad (tejido e hilado de ropa, telas, alpargatas, colchones, artesanías para cargas y caballos).
3. Producción del tributo fuera de las tierras de la comunidad. (Me refiero a colonias multiétnicas lejanas del centro ceremonial. Coca, cera, miel y madera.)
4. Adquisición de dinero para el tributo fuera de las tierras de la comunidad (aunque, al menos para esta temprana época colonial, se obtenía alquilando indios en la ciudad o en las tierras del encomendero).
5. Producción agropecuaria para la autosubsistencia en las tierras de la comunidad en, por lo menos, tres ecosistemas: puna, quechua y yunga (maíz, ocas, papas, quinua, ollucos maxua y maíz, trigo y algodón. Cabras).
6. Trabajos organizados en mitas anuales en las tierras del encomendero (chacras de algodón, maíz y trigo).
7. Servicios personales en casa del encomendero.
8. Distribución de los excedentes comunitarios del tributo a los pobres y necesitados.

Este *kamachikuq* nos presenta el manejo anual de once ciclos de cultivos en al menos tres tipos de usufructo de chacras, más la producción y recolección de tres clases de productos en zonas alejadas, el cuidado de dos tipos de animales y la confección de diez clases de productos textiles y artesanales.

Hay otros testimonios que hablan de la producción de charqui, cuyes, lana, lupines, zapallos, ají, camotes y maní o de los servicios especializados de tamberos, albañiles, olleros y salineros[10] (f. 52 v.; f. 61 r.; f. 71 r.; f. 82 r.; f. 110 v.; f. 116 v.; f. 126 v.).

Esto quiere decir que el calendario anual de mitas y grupos de trabajo tuvo que planificarse de acuerdo a estas variadas faenas y de acuerdo a la mano de obra disponible en cada unidad administrativa.

Como vemos también en la cita que antecede, se consideran en los cómputos andinos el tiempo que se demora en llegar a las zonas de producción alejadas (coca). (Véase también f. 145 r.)

Más allá de las quejas con respecto a las enfermedades que contraían los serranos no acostumbrados a bajar a las selvas (f. 15 r.; f. 47 r.), los problemas reales de dichos traslados eran los costes gravosos que pesaban sobre la comunidad del mitayo y no sobre los encomenderos. Los mitayos se ausentaban meses en algunas oportunidades, había que alimentarlos y proveerlos de lo necesario para los viajes. Pero sobre todo había que cumplir con su parte en las siembras comunitarias, en el tejido de la ropa de algodón de la tasa y en ayudar a su familia. Veamos la siguiente cita, donde declara Martín Rimaco, principal chupacho de *pachaka* del pueblo de Mantacocha (f. 154 v.-f. 155 r.):

> Dijo que tres meses en un año se ocupa un indio en el servicio de - la casa del encomendero y por la tasa no le dan sino que se lo pagan en descontar las cosas que por ella son obligados a dar y esto no se paga a los indios que en ello sirven porque **a ellos les hilan y hacen lo que ellos habían de hacer en el dicho tiempo** dijo que van dos indios tres mitas al año **a coger la coca del tributo a Chinchay que es de camino tres días** y a las veces van tres indios en cada mita se ocupan un mes dijo que se ocupan siete meses del año en las dichas cosas del tributo sin entender en otra cosa y reciben en ello mucho trabajo porque es mucho el tributo a causa

10. Para las cantidades, clases de especialistas y tipos de producciones en la visita de Huánuco de 1562, véanse las tablas presentadas por Le Vine (1987: 35-37).

> de que se han muerto y huído muchos indios y se han aumentado pocos e hilan y trabajan éstos que hay lo que aquellos habían de hacer...

Los *kamachikuq* eran los responsables no solamente de enviar a los grupos de trabajo sino de ocuparse de que se cumpliera la parte de la tasa de los parientes ausentes, huidos e incluso hasta de los muertos (f. 97 v.) si no se había retasado a los pobladores. Asimismo, como ya indicó Guaman Poma con insistencia, los principales de *pachaka* fueron los administradores de los depósitos comunes (*zapsi*) y los responsables de viabilizar las ayudas a los pobres, viejos, enfermos y ausentes. Según Guaman Poma los *ayllu kamachikuq* debían ser dadivosos, era parte de sus funciones rituales (456 [458]; 899 [913]), en los términos que ya discutimos en el capítulo anterior.

En la visita que analizamos hay muchos ejemplos concretos de dichas funciones tradicionales andinas (f. 24; v.; f. 60 r.; f. 67 r.; f. 75 v.; f. 78 r.; f. 79 r.; f. 80 r.; f. 102 r.; f. 111 r.; f. 112 r.; f. 151 v.)[11].

Citaré el ejemplo del testimonio de Lázaro Marcaxari, *pachaka kamachikuq*, principal de la mitad *allawqa*, del pueblo chupacho de Rumar (f. 83 v.-f. 84 r.):

> Tienen trabajo en el dicho tributo porque son pocos y muchos de ellos ausentes por los cuales todos los presentes trabajan - y se fatigan y en lo del maíz lo hacen descansadamente y después de pagado el trigo y papas de la tasa **lo que sobra lo reparte entre las viejas y viejos y los que van fuera a trabajar y de ello guardan para otro año sino** [*sic*] **les acude bien las sementeras**...

Hay otra cita que describe muy bien lo que nos decía Guaman Poma (197 [199]; 199 [201]; 218 [220]) con respecto a los viejos de la comunidad y la protección que recibían de sus mandones (f. 59 v.):

> Este dicho día se visitó otra casa y en ella un **indio muy viejo** que dijo llamarse Maquin que no es cristiano de edad de más de sesenta años... y que no le sirve sino al dicho principal...y algunas veces riega la chacara de

11. Cuando el visitador se presenta en el pueblo quero de Achinga (f. 107 v.), su principal, Francisco Chuquiaure, no está y se le informa de que está huido por «hechicero». Quizá ser acusado de hechicero fuera otra huella de las funciones rituales de los mandones de la comunidad.

> los frijoles para el tributo dijo que **tiene chacaras y que los indios de este pueblo se la aran y siembran por mandado del dicho principal por ser pobre**... dijo que al dicho principal le sirve algunas veces en regarle su chacara y en llevar algún maíz al pueblo hasta dos almudes y uno lo que puede a cuestas...[12]

También hay un ejemplo en la visita de Huánuco de otra función mencionada por Guaman Poma para los *pisqa chunka kamachikuq* (mandones de 50) (801 [815]; 803 [817]): el castigo físico que impartían a los que incumplían con los deberes comunitarios. Se trata del testimonio de una viuda y su madre anciana en el pueblo chupacho de Quingoas (f. 69 v.-f. 70 r.):

> [...] **cuando hacen falta les hacen cumplir** por fuerza y **las azota** porque cumplan [con el trabajo en las chacras comunitarias] **el dicho principal** y las ha azotado tres veces por esta causa...

De este modo, para el planeamiento de las actividades en las distintas zonas de producción, la consecuente organización de los grupos de trabajo y la necesaria previsión de las reservas de los almacenes de la comunidad fue muy importante considerar las siguientes variables: la productividad de las tierras, el rendimiento de los cultivos, su ubicación en los pisos ecológicos, el intercambio de productos («rescates» en la visita) y muchas otras variables que debían gestionarse para cumplir con las tasas y con la autosubsistencia de los *ayllu.*

En la cita que prosigue, podemos observar en las declaraciones del *pisqa chunka kamachikuq* del pueblo de Rondo, Andrés Pomayaure, este tipo de proyecciones. Se trata de uno de los pueblos de los quero, los cuales tenían sus centros ceremoniales (*llaqtakuna*) más allá de los 3.000 metros de altura, por ello, la dificultad de la producción del algodón (f. 97 v.):

> dijo que **tienen tierras** que les bastan **cerca de su pueblo** y cogen en ellas papas y ollucos y maxua y quinua y **maíz que acude por fanega** como en

12. En esta cita también queda revelada otra aseveración de Guaman Poma para la época inca: los viejos de la segunda *kalli* sólo cumplían funciones dentro del ámbito de la comunidad y en servicio de sus mandones.

> los demás pueblos a veinticuatro fanegas y de las papas por fanega a ocho fanegas **y se les hiela algunas veces y no cogen sino a cuatro cinco fanegas por fanega** y que **en las tierras de Cayra les acude el maíz** de tres almudes y medio seis fanegas tienen tierras para sembrar **algodón** y lo siembran y por no ser buena tierra para ello se les pudre y lo que han de menester para hacer la ropa del tributo **lo rescatan entre yungas con papas y con cuyes y charqui de venado**...[13]

Lo que quiero resaltar con respecto a los *pachaka kamachikuq* es su capacidad política para poder resolver simultáneamente y, sobre todo, de manera exitosa para las necesidades de los *ayllu*, los problemas diarios de los trabajos, las decisiones en las estrategias de producción, los intereses de los miembros de la comunidad frente a posibles competidores o compartidores de los mismos recursos (por ejemplo, en las yungas) dentro de un ecosistema complejo e inestable y sobre un conjunto de grupos de chacras alejadas y dispersas. Fue su competitividad para gestionar y organizar de manera pautada y negociada las fuerzas laborales disponibles lo que, a mi entender, predomina en las declaraciones de los mandones de la visita de Huánuco de 1562.

En su excelente artículo «Production Zones», Enrique Mayer (1985) describe y enfatiza estas mismas potencialidades dentro de las comunidades andinas del valle del río Cañete para el siglo XX. Cito al autor (1985: 72):

> The **function of local community organization is to arrive at a consensus between diverse interests** and to determine those rules and conditions in which production zone are going to be worked.
> The ultimate outcome of which decisions are implemented depends on local-level politicking and does not exclude the clout that external groups can bring to bear on the situation.
> My argument, however, is that outside groups need not necessarily control a whole village and its production zones to achieve the desired multiple vertical control in several production zones. **I think that today, as well as in the past, the structure of village organization permits the participation of members of very diverse social groups in local pro-**

13. En esta cita pueden visualizarse otros dos ciclos de producción pertenecientes al ámbito de las autoridades locales: la producción de cuyes para fines tributarios y la producción de charqui de venado, lo cual implica la caza comunitaria de los mismos.

duction zones. Because village structure can accommodate the requirements of residence as well as affiliation of diverse interest groups, Murra's model of inter-ethnic sharing of resources comes to rest in the particular characteristics of Andean village and its production zones.

¿La semejanza de estos datos distantes en el tiempo y en la geografía podemos interpretarlos como «continuidades» o se trata, en un ecosistema como el andino, de procedimientos y formas de gestión del trabajo similares? Por el momento, la investigación de la organización laboral comunitaria en la época inca es un modelo en construcción (esta investigación pretende aportar ciertas líneas de pensamiento al modelo) y por ello, es apresurado ser concluyentes.

6. Estructura familiar y privilegios de los *kamachikuq* en la visita de Huánuco de 1562

Con las declaraciones puntuales de los informantes de la visita en cuestión, pensé que podría ser interesante comparar la estructura familiar de las unidades domésticas de los *runakuna* de la región de Huánuco y la estructura familiar particular de los principales y mandones para determinar si hubo diferencias de tamaño.

Para contabilizar a los miembros de las unidades domésticas de los 23 *kamachikuq* incluidos en la tabla 6 (sin tener en cuenta a los 3 *waranqa kuraka*) utilicé los mismos criterios utilizados en el acápite IV de este capítulo. La tabla 7 expresa los resultados de la reconstrucción de la estructura familiar de los *kamachikuq*.

De las 23 unidades domésticas consideradas, en la mayoría de ellas, los adultos tributarios, son más que los dependientes y en solo 8 unidades, los dependientes sobrepasan a los que tributan.

Las unidades domésticas de las autoridades jerárquicamente superiores (Xulca Cóndor, Gonzalo Tomay, Martín Rimaco) tienden a tener más miembros que las de sus rangos inferiores (Gonzalo Cochachi), aunque pudo ocurrir lo contrario (Domingo Poma Cóndor en comparación con Juan Bautista Caxachagua).

Es notorio que la mayor de todas las unidades domésticas es la de don Cristóbal Xulca Cóndor, que poseía varias indias de servicio que «heredó» y «recibió» de «don Gómez difunto» (Paucar Guaman) lo

TABLA 7
Composición familiar de las unidades domésticas de los principales y mandones en la visita de Huánuco de 1562

Citas	Autoridades locales básicas	Composición de la unidad doméstica
f. 145 v.	**Alejandro Guamanyupa**	**2+2**
f. 151 v.	Domingo Xulcaguaman	2+1
f. 153 v.	Martín Yaroguara	2+4
f. 155 v.	**Martín Rimaco**	**7+4**
f. 128 v.	**Andrés Yacollca**	**5+4**
f. 52 v.	Agustín Machaguay	3+6
f. 61 r.	**Francisco Yupari**	**2+4**
f. 71 r.	**Juan Bautista Yupari**	**5+2**
f. 82 r.	**Lázaro Marcaxari**	**4+4**
f. 77 v.	**Sebastián Marcas**	**3+5**
f. 58 r.	Domingo Vilcachagua	4+5
f. 96 r.	**Don Cristóbal Xulca Cóndor**	**8+3**
f. 101 v.	Gonzalo Cochachi	6+4
f. 104 v.	Miguel Ayraguaran	5+4
f. 90 v.	Martín Caxachagua	4+3
f. 108 v.	Francisco Chuquiaure	3+2
f. 116 r.	**Gonzalo Tomay**	**7+3**
f. 111 v.	Martín Rume	3+3
f. 117 v.	Diego Chuchupaucar	4+5
f. 120 r.	**Juan Bautista Caxachagua**	**3+4**
f. 132 v.	Domingo Poma Cóndor	6+4
f. 122 v.	Hernando Pecutax	3+5
f. 125 v.	Antón Xulcacapcha	5+2

(La cantidad de adultos trabajadores, los cuales mantenían al núcleo familiar de la unidad doméstica, está expresada en la primera cifra del ítem «Composición de la unidad doméstica», y la cantidad de dependientes dentro de la estructura familiar, como niños, enfermos y ancianos, en la segunda cifra de mismo ítem. Los principales de *pachaka* o *pachaka kamachikuq* aparecen en negritas.)

cual denotaría el rango superior de este personaje, ya que como vimos no fue sólo *pachaka kamachikuq* sino también *waranqa kuraka*.

Cabe destacar que en relación con el tamaño de las unidades domésticas de los campesinos y de los mandones de menor rango consignadas en la visita, las unidades domésticas de los *pachaka kamachikuq* no presentan diferencias sustanciales. Los *runakuna* también poseyeron indias de servicio, mancebas u allegados de todo tipo que acrecentaron la unidad doméstica y en varios casos fueron mayores que las de sus principales y mandones. El interrogante es si esta situación descrita en la época colonial temprana denota también un patrón para la época inca. Sabemos que hubo importantes bajas demográficas, dispersión y movimientos de población con respecto a los últimos censos incas, pero lamentablemente no tenemos datos sobre la estructura familiar de los *kamachikuq* de la administración inca.

Nos queda, finalmente, por analizar si hubo privilegios y de qué tipo que denotaran el estatus superior de los *kamachikuq* con relación a los tributarios y mitayos comunes. Resulta bien establecido por las muchas declaraciones de los informantes de Huánuco que sí hubo tales privilegios en la época inca (f. 12 r.; f. 23 r.; f. 25 v.; f. 28 r.; f. 34 v.; f. 37 v.; f. 39 r.). Citaré el testimonio de don Cristóbal Xulca Cóndor y el de su segunda persona, Gonzalo Cochachi, ambos *kamachikuqkuna* de los quero.

> Xulca Cóndor (f.17 r.; f. 20 r.):
> [...] que en el pagar de los dichos tributos y trabajar en ellos tanto hace el indio pobre como el rico y que en esto no tienen respeto a ninguno y que **en tiempo del ynga no pagaban tributo ni se les repartía a los caciques y principales de parcialidades los cuales eran relevados de lo pagar porque solamente entendían en mandar a los indios y juntar los tributos**... y que al presente son los caciques más trabajados que en tiempo del ynga y no tienen el señorío y mando que antes...
> Preguntado qué orden tiene con los indios cuando le hacen alguna casa y labra sus chacaras dijo que **cuando quieren que le hagan los indios alguna casa junta a los indios y les habla y ellos se la hacen y les da de comer y beber en todo el tiempo que en ello trabajan** y no les da paga y es lo que se usa entre los caciques y la misma orden tienen en el labrar de las chacaras.

> Gonzalo Cochachi (f. 47v.):
> [...] en tiempo del ynga los indios hacían a los caciques **ropa de cumbi** dándoles el cacique lana para ella y le daban **guaracas** y **oxotas** y **yana-**

> **conas para su servicio y para la guarda de ganados** y le **hacían las chacaras y casas** y les daban **leña y paja** y le daban **chuspas** y **maíz** y **papas** y **al presente no le dan de todo ello más de leña y paja y hacen las chacaras y casas** y por esto tienen al presente más trabajo los caciques como los otros indios lo cual antes no hacían y en esto son agraviados.

En primer lugar vemos en las informaciones que los *kamachikuq* no tributaban, sino que solo «mandaban a los indios» «en tiempo del ynga». Además, durante el Tawantinsuyu, recibían el acceso a mano de obra, servicios y productos que ya no se cumplían para la época de la visita. Sin embargo, una de las prerrogativas andinas más tradicionales seguía en pie en 1562: la labranza de las tierras y la construcción de casas de las autoridades (f. 74 r.; f. 79 r.), además del uso de las *tiyana* que ya analizamos. Como bien especificó Murra (1967: 389) esto formaba parte de la reciprocidad tradicional, a la que no se accedía inmediatamente, sino que mediaba una petición formal de la autoridad («junta a los indios y les habla») para recibir tales prestaciones laborales de los miembros de los *ayllu*. A cambio, los prestadores de servicios recibían comida, chicha y hojas de coca durante las faenas. También Guaman Poma defendía en su modelo «ideal»de autoridades dicho privilegio hasta para los *pisqa kamachikuq* (mandones de 5 unidades domésticas) (756 [770]).

Sin embargo, los datos de la visita, en especial de la *waranqa Ichuq* 2 que analizamos, sólo confirman este tipo de privilegios para el rango de *pachaka kamachikuq* o superiores. Las diferencias entre ambas posiciones pueden deberse, por un lado, a las constantes y cada vez más fuertes presiones de la maquinaria colonial para socavar el poder de las autoridades andinas y, por parte de Guaman Poma, a sus deseos expresos de salvaguardar dichas prerrogativas para las mismas.

Otro privilegio mencionado por los informantes de la visita es el expresado por el *pachaka kamachikuq* Andrés Yacollca (f.128 v.):

> [...] **no va a la coca** sino a las chacras del tributo y del encomendero a mandar los indios..

En la visita de 1562 hay otros ejemplos de principales, mandones y especialistas que no van a la producción de coca (f. 111 v., f. 120 r., f. 153 v). Para esta época colonial ¿era un privilegio no hacer las tres mitas anuales a las yungas a cosechar la coca, o puede tratarse del

cumplimiento de otra preposición de Guaman Poma (795 [809]), que sostiene que los *pachaka kamachikuq* no debían ausentarse de sus jurisdicciones (*llaqta*)?

Finalmente tenemos la información siguiente de la Casa 84 del pueblo de Atax (f. 74 v.):

> [...] tiene en su casa un hermano suyo que se llama Antón Ayllo de doce años **es cabrero del principal Juan Bautista**. [Se trata de Juan Bautista Yupari, *pachaka kamachikuq* chupacho].

Dicha cita nos informa de una función nueva que no existía en tiempos incaicos, la de cabrero. Sin embargo, podría tratarse de un servicio tradicional brindado a las autoridades por parte de los *ayllu*, como la de pastorear a sus animales o de las prestaciones para pastorear recursos comunitarios en caso de que las cabras hayan sido *zapsi*. También puede ser la huella de alguna empresa personal del *kamachikuq*, muy en boga en el período colonial.

Vale decir que en la época inca el cargo de *kamachikuq* implicaba la ejercitación de varios privilegios como los declarados por los informantes de Huánuco, algunos de éstos perdidos para la época de la visita. Sin embargo todavía para 1562 ciertos privilegios confirmaban el rango y estatus superior de los *kamachikuqkuna* con respecto a los tributarios comunes.

En resumen, si bien el número de integrantes de la unidad doméstica no era una variable importante de diferenciación para los *kamachikuq*, a lo mejor, la posibilidad de acceder a la mano de obra de la comunidad bajo las formas tradicionales aún «hacían la diferencia» y fomentaban los privilegios de dichas autoridades para la época colonial temprana que discutimos.

7. Recapitulación

Este capítulo sobre la visita de Huánuco de 1562 pretendió comparar, y de esta manera confirmar o descartar, las líneas principales de investigación esbozadas en los capítulos anteriores.

Hemos podido establecer que hubo huellas en común en las tradiciones orales analizadas (Betanzos, Manuscrito de Huarochirí, Gua-

man Poma, visita de Huánuco de 1562 y visita a Chucuito de 1567) con respecto a los procesos de toma de decisiones políticas y laborales.

Estas huellas comunes nos permiten bosquejar la existencia de instituciones formales, que yo denomino asambleas, en las cuales el consenso formó parte indispensable del juego político y de la organización laboral local.

Los resultados a los que arribé con los datos de la visita estudiada son las siguientes:

- Pude comprobar y delimitar niveles político-administrativos reales de asambleas laborales que funcionaron históricamente (en la visita se las denomina «junta de todos los caciques y principales»). Además individualicé concretamente a las autoridades políticas de los distintos niveles jerárquicos de las mismas (tabla 6).
- El tipo de jerarquías políticas descrito por los informantes de Huánuco coincide con las etnocategorías expuestas por el cronista andino Guaman Poma (véase el acápite 3 del capítulo 3).
- Recabé específicamente datos referentes a las autoridades básicas de las comunidades, en especial de los *pachaka* y *pisqa chunka kamachikuq*[14].

  De esta manera, las obligaciones y estatus de los *pachaka kamachikuq* quedaron mejor esclarecidos. Con las declaraciones de muchos de ellos pude cotejar que lo que definía el rango de los *pachaka kamachikuq* en la época inca e inmediatamente posterior a la conquista, fueron principalmente sus capacidades (experiencia, flexibilidad y habilidad política), sus funciones (mandar, negociar, participar en asambleas, contar recursos, organizar, supervisar, fomentar los recursos *zapsi*, proveer a los necesitados) y sus privilegios (sentarse en las *tiyana*, tener acceso a la mano de obra de los *ayllu* para el trabajo en las chacras asignadas a la autoridad, tener acceso algún servicio esporádico como el traslado de cargas hacia el pueblo o el riego de sus chacras). En cuanto al tipo de conformación de su propia unidad doméstica, pareciera ser una variable más bien independiente de dicho rangos, por lo menos en la colonia temprana.

14. Con respecto a niveles inferiores como los *chunka* y *pisqa kamachikuq* no hay datos suficientes y claros en la visita de 1562.

- Lo que sí queda mejor establecido con dichos datos de la visita de Huánuco (coincidiendo con Guaman Poma), es que el nivel jerárquico de la *pachaka* representó la instancia básica de parentesco y producción que organizó la supervivencia y desarrollo de los *ayllu*, así como también la unidad de reclutamiento de la mano de obra de las obligaciones y servicios para con el Tawantinsuyu.
- Lamentablemente, con las informaciones de la visita, no pudimos determinar si hubo especialistas (como por ejemplo astrólogos) o personas especialmente encomendadas a ciertas tareas anuales (como por ejemplo los cuidadores de las chacras o los jueces de abastecimiento) que ayudaran a los *kamachikuq* en el ámbito de las comunidades y sus terrenos dispersos, como asevera Guaman Poma[15].

En el siguiente y último capítulo de esta investigación dejaremos el análisis de tradiciones orales de origen provincial y retomaremos una tradición de procedencia cuzqueña. Analizaré la obra del Inca Garcilaso de la Vega, una tradición más tardía y más «problemática» que la de Betanzos.

15. Esto no significa que no haya muchos e importantes datos sobre otros especialistas, también bajo jurisdicción de las autoridades locales, pero de rango más alto (*waranqa kuraka*). Sobre todo informaciones de los especialistas enviados a explotar recursos lejanos de los centros ceremoniales chupachos, o estratégicos para el Tawantinsuyu, como fueron la coca, la sal, la madera, la cera o el pastoreo de altura. Y también especialistas que manufacturaban objetos prestigiosos. Estos datos fueron analizados entre otros por Murra (1967: 384-386) y Le Vine (1987: 22- 32). Los *pachaka kamachikuq* sólo eran responsables directos del envío de especialistas, pero no así de la dirección y supervisión de la explotación de dichos recursos.

Capítulo 5
Volviendo a las tradiciones cuzqueñas: toma de decisiones laborales de las autoridades andinas en la obra del Inca Garcilaso de la Vega

1. Introducción

La elección de analizar *Comentarios Reales de los Incas*[1] (1609), del Inca Garcilaso de la Vega, hacia el final de esta investigación tiene sus motivos. Garcilaso es un cronista muy conocido por todos los andinistas pero también muy discutido. Algunos autores desconfían de sus escritos ya que han comprobado, cruzando informaciones independientes, que ha cambiado y omitido datos en ciertos hechos relatados (Levillier 1940; Murra 1978: 228-236; Rostworowski 1988: 55-60; Nowack 2002: 56; Santillana 2002: 555) o porque sostienen que Garcilaso nos brindó «etimologías conjeturadas de su frágil e idealizada memoria del quechua imperial» (Adelaar 2004: 42-43). Otros historiadores dicen que exageró y amplificó en sumo grado los aportes tecnológicos andinos, haciéndolos logros exclusivos de los incas y relegado a la «barbarie» prácticamente a todos los otros pueblos andinos (Villarías Robles 1998: 112).

Por último, ciertos investigadores dicen que predomina en Garcilaso una fuerte visión centro-cuzqueña que intenta fosilizar y homogeneizar todo rastro de la rica diversidad lingüística, social y cultural

1. Utilicé para el análisis de este capítulo la Primera Parte de los *Comentarios Reales de los Incas*, excelentemente editada, prologada y glosada por Carlos Araníbar (1991). Existe una Segunda Parte de la obra ampliamente conocida como *Historia general del Perú*, en la que Garcilaso relata la conquista española del Perú. Para otras ediciones de la obra de Garcilaso, véase la bibliografía.

andina del siglo XVI, por tanto, sus interpretaciones y comentarios metalingüísticos habría que tomarlos con ciertas precauciones metodológicas (Cerrón Palomino 2004: 9-13; Coronel Molina 2004: 45-47).

En esta perspectiva, un poco más recelada con respecto a las informaciones de Garcilaso y asertiva en sus críticas, son los comentarios que siguen a continuación de la lingüista Rocío Quispe-Agnoli (2004: 47-50):

> Garcilaso de la Vega se propone rescribir la Historia, y volver a contar la verdad considerando una visión andina que no se había manifestado oficialmente hasta el momento. Con el fin de ofrecer una Historia andina equivalente a la europea, el Inca elige plantear una contraparte andina imperial. Dicha versión imperial andina privilegia a la dinastía de los incas como líderes andinos, y necesita el apoyo de una lengua estándar y normativa, que otorgue prestigio. **El autor mestizo elige el quechua cuzqueño e impone la visión cuzcocéntrica a partir de esta variante sobre la compleja y diversa realidad lingüística del siglo XVI**. En este sentido, Garcilaso de la Vega sigue criterios europeos, y sirve también a su agenda personal: él mismo se construye como descendiente de la clase gobernante, y autoridad en la lengua de prestigio. Como exponente del discurso historiográfico acerca del Nuevo Mundo, **el historiador humanista parte de una mirada imperial eurocéntrica del mundo andino, y es ésta la base de su reflexión metalingüística y las elecciones que implican sus glosas y comentarios**... A fin de cuentas, lo que el Inca busca es apuntalar el mundo andino como equivalente europeo, y la lengua es elemento fundamental para la sustentación, funcionamiento y ejecución del poder imperial...
> Garcilaso de la Vega busca reconciliar Europa y los Andes y encontrar su equivalencia como poderes imperiales. Sin embargo, elige un punto de partida que él considera privilegiado: el europeo. **La visión cuzcocéntrica de autores como Garcilaso de la Vega reproducen en mi opinión, no tanto una visión indígena como una mirada europea del mundo indígena que se exotiza para tener éxito ante el lector europeo del siglo XVI**.

De los postulados enunciados arriba por Quispe-Agnoli me gustaría centrarme en dos de ellos.

Con respecto a las posiciones Cuzco-céntricas del Inca Garcilaso de la Vega, yo creo que más que una deficiencia metodológica debieran considerarse sus opiniones como un postulado a priori a tener en cuenta: Él fue cuzqueño, habló el quechua cuzqueño, vivió en el Cuzco hasta 1560, su madre fue sobrina directa del Inca Huaina

Capac, se crió entre parientes de la elite inca, por tanto, e indiscutiblemente, sus datos favorecen el lado imperial de los hechos. Y es en este sentido, imperial y cuzqueño, que sus argumentaciones como testigo privilegiado de la época colonial temprana resultan enriquecedoras. Así pues, mi intención en el presente capítulo es comparar la visión Cuzco-céntrica de Gracilaso con otra tradición cuzqueña más temprana (Betanzos) y con las tradiciones orales provinciales que estuvimos tratando hasta el momento (muy alejadas geográficamente de la capital inca y de una visión Cuzco-céntrica). De esta manera, comprobaremos si Garcilaso coincide o disiente con estas tradiciones. Esto me permitirá esbozar una representación más ajustada del tipo de información de Garcilaso.

En segundo lugar, Quispe-Agnoli sostiene que la visión de Garcilaso es una «mirada imperial europea que se exotiza» para los lectores occidentales. Por lo menos en lo que concierne al tema del presente estudio, tengo mis dudas con respecto a tal proposición. Más bien, la «mirada» de Garcilaso se revela originalmente andina.

Ya nos advertía hace algunos años Franklin Pease sobre el valor de la información andina de Garcilaso. Cito a Pease (1992b: 151):

> Es evidente la necesidad actual de revisar la información andina de Garcilaso, de la misma forma que recientes estudios han hecho notar el uso que hizo Guaman Poma de criterios, bibliografía y categorías europeas; **mucha de la información andina del Inca se encuentra encubierta** por el ropaje frondoso de su forma literaria, así como de sus modelos historiográficos europeos.

Los datos de los informantes de las cinco tradiciones tratadas demuestran, respecto a las proposiciones enunciadas por Garcilaso, similitudes de procedimientos e instituciones políticas, analogías de funciones y afinidades de cualidades de las autoridades andinas. Por ello, fue importante no comenzar esta investigación con un autor que levanta más susceptibilidades que otros, sino construir primero un modelo de funcionamiento de los procesos decisivos en las asambleas laborales andinas y un modelo de las funciones de las autoridades locales básicas para luego contrastarlo con los datos de Garcilaso.

La gran mayoría de los datos recabados a lo largo de este trabajo sobre las autoridades andinas confirman que las informaciones de los

Comentarios Reales, forman parte de tradiciones andinas originales, y no sólo cuzqueñas. Es mi intención a continuación desarrollar este argumento.

2. Los «Consejos» incas y no tan incas según Garcilaso

Al igual que los informantes de Betanzos y que Guaman Poma, Garcilaso sostiene que el gobierno del Imperio de los incas descansaba en un Consejo de señores presidido por el propio Inca. En opinión de Garcilaso, los señores del Consejo eran incas y se desempeñaban como gobernadores supremos de los cuatro distritos o *suyu* en que estaba dividido el Imperio.

Asimismo, como sostiene Guaman Poma, Garcilaso nos describe una administración organizada de manera cuatripartita ascendente y subordinada de menor a mayor en consejos de autoridades locales que tomaban decisiones políticas hasta llegar a la toma de decisiones en el nivel superior, representado por dicho Consejo del Inca. Veamos la cita de Garcilaso:

> Lib. II; Cap. XV
> **Para cada distrito** de los cuatro en que dividieron su imperio **tenía el Inca consejos de guerra, de justicia, de hacienda**. Estos consejos tenían para cada ministerio sus ministros, **subordinados de mayores a menores hasta los últimos que eran decuriones de a diez**, los cuales de grado en grado daban cuenta de todo lo que en el imperio había, hasta llegar a los consejos supremos.
> **Había cuatro virreyes, de cada distrito el suyo**. **Eran presidentes de los consejos de su distrito**. Recibían en suma la razón de todo lo que pasaba en el reino para dar cuenta de ello al Inca. Eran inmediatos a él y supremos gobernadores de sus distritos. **Debían ser Incas legítimos en sangre**, **experimentados en paz y en guerra**. **Estos cuatro –y no más– eran del Consejo de Estado**, a los cuales daba el Inca orden de lo que se había de hacer, en paz o en guerra. Y ellos a sus ministros, de grado en grado, hasta los últimos.

Ahora bien, siguiendo con la metodología utilizada en los capítulos anteriores, centré el análisis de la obra de Garcilaso en las huellas de los

procesos de toma de decisión político-laborales de las autoridades. De esta forma, logré individualizar 58 de estos procesos decisivos. Una vez examinado los ejemplos, comprobé que los ámbitos en que se desarrollaban dichos procesos podían identificarse con lo expuesto hasta aquí como asambleas laborales andinas, y que las situaciones que describían y quienes participaban lo hacían en calidad de «viejos experimentados» que aconsejaban al Inca o a los distintos *apu* y *kurakakuna* locales. Con los ejemplos mencionados, pude delimitar cuatro tipos de asambleas político-laborales descritas en la obra de Garcilaso, a saber:

1. Asambleas cuyos participantes son identificados por Garcilaso como incas. Ámbito en donde se confirmaban las decisiones acerca de qué tarea imperial realizar[2], qué pedidos de prestaciones laborales a las provincias y en qué momento (16 ejemplos).
2. Asambleas cuyos participantes son identificados por Garcilaso como incas y autoridades locales de las provincias. Ámbito en donde se confirmaba qué fuerzas laborales llevarían a cabo las tareas a realizar y cómo se planificaba las mismas (5 ejemplos).
3. Asambleas cuyos participantes son identificados por Garcilaso como incas y autoridades locales de las provincias. Ámbito público donde se establecían o reafirmaban ritualmente las relaciones político-laborales con los distintos grupos de poder que apoyaban la realización de las empresas imperiales. Entrega de mercedes y dádivas por parte del Inca (18 ejemplos).
4. Asambleas cuyos participantes son identificados por Garcilaso como autoridades locales de las provincias. Ámbito en donde se reúnen y consultan los *kurakakuna* de las provincias con sus respectivos «parientes», «principales» y/o «capitanes» y se determina por consenso la respuesta y posterior actuación del grupo en general ante los apercibimientos de anexión o guerra enunciadas por los incas (véase el Apéndice II con los 19 ejemplos).

Con respecto a los primeros tres tipos de asambleas mencionadas arriba, observamos que corresponden precisamente al modelo de

2. En el caso de Garcilaso, a diferencia de los informantes de Betanzos que además dan otro tipo de ejemplos, las únicas tareas imperiales descritas detalladamente son las campañas militares incas.

asambleas que presentamos y describimos en el capitulo 1, sobre la obra de Betanzos (acápite 4). Lo más interesante fue detectar que Garcilaso nos describe el funcionamiento de un cuarto tipo de asambleas: las de las autoridades locales de las provincias, desde su visión Cuzco-céntrica, exactamente como describe las negociaciones y las consultas del Consejo del Inca.

Garcilaso denomina a este tipo de asambleas con las mismas expresiones de «junta» o «Consejo», que mencionan Betanzos y Guaman Poma. Los datos específicos que brinda son los siguientes: 10 ejemplos de consejos de autoridades locales en Chinchaysuyu, 8 ejemplos en Collasuyu y 1 en Cuntisuyu.

Por supuesto, teníamos antecedentes de este tipo de institución provincial. Ya los informantes cuzqueños de Betanzos nos mencionan una asamblea chanca (etnia perteneciente a Chinchaysuyu) en donde el *apu* Uscovilca «con los suyos... acordaron en su acuerdo» enfrentarse a los incas y conquistar la ciudad del Cuzco (Betanzos 1987: 23). Además, tenemos las informaciones, ya analizadas anteriormente, de las asambleas laborales en las provincias de Huarochirí, Soras y Lucanas, Huánuco (Chinchaysuyu) y datos, aunque más escuetos, de la provincia de Chucuito (Collasuyu), desde una perspectiva local y provincial.

Sin embargo, el hecho de que este tipo de informaciones provengan de un autor «tan» cuzqueño tiene relevancia metodológica: para la época inca, son diversas y contundentes las fuentes que confirman la «mirada indígena» de los consejos de autoridades. Sabemos que Garcilaso consiguió informaciones, además de en el seno de su familia, de sus condiscípulos mestizos en las escuelas cuzqueñas compartidas hasta 1560 (¿hijos de madres de distintas partes del Imperio?) (Villarías Roble 1998: 112). Estos datos fueron recabados a través de cartas que le enviaron a España, de manuscritos que tuvo en su poder (como por ejemplo el del jesuita Blas Valera) e incluso de encuentros personales con burócratas españoles muy bien informados, como Juan Polo de Ondegardo (Garcilaso 1991: 138; 535; 562; 563; 567; 613), o con sacerdotes franciscanos como Jerónimo de Oré (Tord 1992: 24).

Garcilaso insiste mucho en la misión religiosa y altruista de las campañas militares incas para «civilizar» al resto de las poblaciones andinas. A pesar de ello, cuando describe el manejo de las situaciones

políticas, las declaraciones o decisiones de las autoridades de Chinchaysuyu, Collasuyu y Cuntisuyu son negociadas, consultivas y políticamente concertadoras, como sus descripciones de los consejos incas. Vale decir que Garcilaso nos presenta un esquema ideológico y normativo de actuar políticamente (la consulta de autoridades, la participación de los viejos experimentados, el consenso público, la actuación conjunta) que vale no sólo en el Cuzco sino también en las regiones mayor pobladas, de mejores recursos y bien conocidas por los incas. Dicho modelo no es válido, según el autor, para los bárbaros o gentes de Antisuyu, como por ejemplo los chirihuana, pues hay que «sacarlos de las torpezas y bestialidades en que viven y reducirlos a vida de hombres» (Lib. VII. Cap. XVII).

Ahora bien, estos datos esgrimidos por Garcilaso ¿significan solamente una proyección ideológica y preceptiva de comportamientos imperiales cuzqueños en las relaciones políticas y laborales de las provincias, o también podemos interpretarlas como informaciones históricas que denotan patrones tradicionales andinos? Sigamos con el análisis de los datos.

El esquema descrito por Garcilaso de los procesos decisivos en la corte cuzqueña es prácticamente el mismo del modelo de toma de decisiones laborales que presenté para las tradiciones reveladas por Betanzos. Como se recordará, dicho modelo consta de 14 momentos claves agrupados en tres etapas, las cuales se dan rigurosamente y en un orden establecido en cada uno de los ejemplos de Betanzos y en cada uno de los ejemplos cuzqueños de Garcilaso[3].

El modelo descriptivo del proceso de toma de decisiones laborales (campañas militares) en la corte cuzqueña, según Garcilaso es el siguiente:

1. Una vez obtenida la *mascapaycha*, el Inca reinante «sale del Cuzco y va a visitar las provincias». Esta inspección conllevaba un período de tiempo de entre dos a cuatro años. Luego volvía al Cuzco y «descansaba»:

3. Los consejos de autoridades provinciales descriptos por Garcilaso (Apéndice II) concuerdan exactamente con el modelo de asambleas en el ámbito local que presenté con los datos del Manuscrito de Huarochirí (capítulo 2 de este trabajo, acápite 3).

Lib. III. Cap. X
El Inca Cápac Yupanqui... luego que murió su padre tomó en señal de posesión la borla colorada. Y habiendo hecho las obsequias **salió a visitar toda su tierra y la anduvo por sus provincias, inquiriendo** cómo vivían sus gobernadores y los demás ministros reales. Gastó en la visita dos años, volviese al Cozco[4].

2. El Inca llama a su Consejo para emprender una nueva conquista militar. El Inca y su Consejo «platican» sobre la tarea a realizar. Se planifican objetivos, contribuciones, plazos y responsables. Se confirman públicamente el consenso entre los grupos de elites incas[5] (Asamblea inca):

Lib. V. Cap. XXIII
[El Inca Huiracocha] Visitó sus reinos para que se favoreciesen con verle... Y habiendo gastado algunos años en la visita se volvió al Cozco donde, **con el parecer de los de su Consejo, determinó conquistar aquellas grandes provincias** que llaman Caranca, Ullaca, Llipi, Chicha... para lo cual mandó el Inca Huiracocha que en Collasuyu y Cuntisuyu se apercibiesen 30 mil hombres de guerra para el verano siguiente.
Eligió por capitán general uno de sus hermanos, llamado Páhuac Maita... **Eligió cuatro incas por consejeros del hermano y maeses de campo**. Salieron de Cozco y recogieron de camino la gente levantada.

4. En un estudio reciente Shigueyuki Kumai (2002: 617-637) analiza las visitas frecuentes realizadas al Tawantinsuyu por los últimos tres incas reinantes antes de la llegada de Pizarro. Este autor sostiene que dichas visitas formaban parte de las reconfirmaciones políticas y religiosas necesarias que cada rey Inca debía hacer de los mojones (*saywa*) que demarcaban sus posesiones, ya que el dominio del Inca no era efectivo sin dicha reconfirmación ritual periódica. Kumai lo denomina «el Tahuantinsuyu de cada rey Inca». Además sostiene que las visitas estaban acompañadas (antes, después y durante las mismas) por grandes fiestas en donde el Inca invitaba a los *kurakakuna* de los grupos étnicos que constituían su territorio y de esta manera se reafirmaban no sólo los mojones de las etnias súbditas, sino las relaciones sociales con las elites provinciales. Yo sostengo que esta asociación «visita, mojones, fiestas» planteada por Kumai (con las informaciones cuzqueñas de Cieza de León) puede incluirse como uno de los pasos o «momentos claves» del modelo desarrollado y ampliado del proceso de toma de decisiones político-laborales de la corte cuzqueña que estamos planteado. Nuestra opinión es que lo que describe Kumai son asambleas político-laborales con los poderes provinciales de los últimos incas reinantes.

5. Garcilaso nos especifica también que hubo entre los incas toma de decisiones «secretas», como por ejemplo, las negociaciones entre los linajes cuzqueños para las sucesiones reales (Lib. I. Cap. XXV; Lib. V. Cap. XX).

Lib. VI Cap. XII
Hecha la visita, en la cual gastó tres años, se volvió a su corte [Inca Pachacutec] donde gastó algunos meses en fiestas y regocijos. Mas **luego trató con el hermano (que era su segunda persona) y con los de su Consejo de volver a la conquista de las provincias de Chinchaysuyu**, que por aquella parte sola había tierras de provecho que conquistar.

3. En general la planificación de la tarea conllevaba el plazo de un año, aunque hay ejemplos de dos años. Se organizaban los preparativos de las tareas de acuerdo a las informaciones previas y muy precisas del tipo de terreno, obstáculos, peligros. Se preveía la logística correspondiente, los calendarios de lluvias y cosechas. La planificación era conjunta entre los incas y las provincias[6]:

Lib. III. Cap. X
[Inca Cápac Yupanqui] Mandó **apercibir gente y bastimentos para el año siguiente**, porque pensaba salir a conquistar hacia la parte de Cuntisuyu (que es al poniente de del Cozco), donde **sabía que había muchas y grandes provincias de mucha gente**. Para pasar a ellas mandó que en el gran río Apurímac, en el paraje llamado Huacachaca, **se hiciese otro puente** más abajo del de Accha...

Lib. III. Cap. VII
En tiempos de los Incas se renovaban aquellos puentes cada año. Acudían a hacerlo las provincias comarcanas, entre las cuales **estaba repartida la cantidad de materiales conforme a la vecindad y posibilidad de los indios de cada provincia.** Hoy se usa lo mismo.

Lib. VI. Cap. XVII
[El Inca Pachacútec] Y habiéndolo consultado en el Consejo de guerra mandó **apercibir 30 mil soldados que fuesen luego a la conquista y quedasen apercibidos otros 30 mil para remudar los ejércitos de dos a dos meses** –que convenía hacerlo así, **porque la tierra de los llanos es enferma y peligrosa para los nacidos y criados en la sierra**.

6. Con respecto a las relaciones y contribuciones de trabajo repartidas ordenadamente de acuerdo a los cuatro *suyu* cuzqueños (y por extensión, creemos, al resto del Imperio), véase Garcilaso (Lib. VII. Cap. IX.; Lib. IV. Cap. VIII).

Lib. VII. Cap. XVIII
Desde Atacama **envió el Inca corredores y espías que fuesen por aquel despoblado y descubriesen paso para Chile y notasen las dificultades del camino, para llevarlas prevenidas**. **Los descubridores fueron Incas** –porque las cosas de tanta importancia no las fiaban aquellos reyes sino de los de su linaje–, **a los cuales dieron indios de los de Atacama y de los de Tucma... para que los guiasen** y de dos a dos leguas fuesen y viniesen con los avisos de lo que descubriesen, porque así era menester para que les proveyesen lo necesario.

Durante el plazo de tiempo que llevaban los preparativos de las tareas se intensificaban las negociaciones con las autoridades locales que ayudarían en las mismas. Las autoridades locales acordaban públicamente las ayudas. Se prometían recompensas y beneficios a los *kurakakuna* (Asamblea de incas y autoridades locales):

L II. Cap. XVI
Este príncipe, [Inca Sinchi Roca] habiendo cumplido con la solemnidad de las obsequias de su padre y tomado la corona de su reino (que era la borla colorada) propuso de aumentar su señorío, para lo cual **hizo llamamiento de los más principales curacas que su padre le dejó**. **Y a todos juntos les hizo una plática muy larga y solemne**.
Y entre otras cosas, les dijo que en cumplimiento de lo que su padre... le dejó mandado –que era la conversión de los indios al conocimiento y adoración del sol– **tenía propuesto de salir a convocar las naciones comarcanas**...
Los curacas respondieron que estaban prestos y apercibidos para obedecer a su rey, hasta entrar en el fuego por su amor y servicio. Con esto **acabaron su plática y señalaron el día para salir**.

L. V Cap. XVII
[Ante la amenaza Chanca a las puertas del Cuzco] [...] **acordaron estarse quedos hasta que llegasen los amigos** para que descansasen y tomasen algún refresco entretanto que llegaban los enemigos. **También le pareció al Inca Huiracocha (y a sus parientes, los consejeros) que ya que se aumentaban sus fuerzas no se alejasen de la ciudad**, por tener cerca los bastimentos y lo demás necesario para la gente de guerra y para socorrer la ciudad con presteza si se le ofreciese algún peligro.
Con este acuerdo estuvo el príncipe Inca Huiracocha en aquel llano hasta que llegó el socorro, que fue 12 mil hombres de guerra. El príncipe los recibió con mucho agradecimiento del amor que a su Inca tenían.

> **Hizo grandes favores y regalos a los curacas de cada nación** y a todos los demás capitanes y soldados, loando su lealtad y **ofreciendo para adelante el galardón de aquel servicio tan señalado**.

4. Paso seguido e indispensable en el esquema de las campañas militares era, según Garcilaso, el envío de mensajeros con los «apercibimientos» de los incas de aceptar las condiciones de anexión «pacífica» o exponerse a las consecuencias de la guerra. Esto significaba, por parte de las etnias locales, aceptar las condiciones incas, y de esta manera, obtener mejores beneficios en las negociaciones o arriesgarse a ser vencidos y negociar después desde un punto de vista mucho menos favorable a sus intereses[7]:

> Lib. V. Cap. XVIII
> A Sacsahuana **envió mensajeros el Inca Huiracocha a los enemigos con requerimientos de paz y amistad y perdón** de lo pasado.
> Mas **los Chancas**... no lo quisieron escuchar por parecerles, conforme a la soberbia que traían, que habiendo huido el padre no había por qué temer al hijo y que la victoria era de ellos. Con estas esperanzas **despidieron los mensajeros sin oírles**.
> [...] **El Inca envió nuevos mensajeros -y al camino se los había enviado muy a menudo- con el mismo ofrecimiento de amistad y perdón de la rebeldía**. Los Chancas no los habían querido oír. Solamente oyeron los postreros... a los cuales, por vía de desprecio, dijeron: Mañana se verá quien merece ser rey y quién puede perdonar. Con esta mala respuesta estuvieron los unos y los otros bien a recaudo toda la noche, con sus centinelas puestos.

Garcilaso nos da ejemplos de varios tipos de alternativas a las que arribaron las autoridades de las provincias conquistadas (véase el Apéndice II). Por ello, el autor menciona explícitamente una situación, a su parecer anómala, cuando describe la guerra entre Huáscar y Atahuallpa, según la cual, no hubo por parte de los bandos enfrenta-

7. Mariusz Ziólkowski (1996: 239) hace un examen detallado del carácter ritualizado de las guerras incas. Dice lo siguiente: «[...] la derrota en la primera batalla, al ser aceptada por los vencidos, servía de base para el establecimiento de una relación de dependencia sin graves represalias, puesto que se guardaban entre las partes las reglas de un compromiso civilizado».

dos ninguna intención de negociación o preparación del terreno para una futura concertación:

> Lib. IX. Cap. XXXV
> Los de Atahuallpa, como gente práctica, viendo que en la dilación arriesgaban la victoria y con la brevedad la aseguraban, fueron en busca de Huáscar Inca para darle la batalla antes que se juntase más gente en su servicio. Halláronle en unos campos grandes que están dos o tres leguas al poniente de la ciudad, donde **hubo una bravísima pelea sin que de una parte a otra hubiese precedido apercibimiento ni otro recado alguno**.

5. Se realizaban las campañas y anexiones de nuevos territorios. Se organizaba la burocracia y se construía el paisaje ritual inca en la nueva provincia del Imperio: gobernadores, maestros de quechua, templo del Sol, casa de escogidas, fortaleza, caminos, sistemas de acequias, cultivos estratégicos y demás[8].

> Lib. III. Cap. XIV
> Hecha la reducción mandó el Inca [Inca Capac Yupanqui] que dos maeses de campo de los que tenía consigo fuesen a los estados de aquellos curacas [Cari y Chipana de Collasuyu] y **llevasen los ministros necesarios para el gobierno y enseñanza de los nuevos vasallos**. Lo cual proveído, pareciéndole que por aquel año bastaba la conquista hecha... se volvió al Cuzco llevando consigo los dos caciques para que viesen la corte y para regalarlos y festejarlos en ella.

> Lib. VI. Cap. XIII
> Y fue bien menester el doblado bastimento que al principio de esta guerra el Inca Capac Yupanqui mandó pedir aquel primer año, porque por causa de la guerra se habían perdido todos los sembrados. **Con la comida les proveyeron los ministros necesarios para el gobierno de la justicia y de la hacienda y para la enseñanza de su idolatría**.

8. Con respecto al concepto de «paisaje ritual», entendido como parte de las estrategias incas en sus conquistas de nuevos territorios, de la apropiación y reordenamiento del espacio físico y ritual de las etnias anexadas, véanse los recientes e interesantes artículos de Silvina A. Vigliani (2004: 153-173) e Inés Gordillo (2004: 257-276).

Lib. VI. Cap. XXXIII
[...] se asentaron las paces y el vasallaje de Chimu, a quien el Inca hizo merced de ropa de vestir para él y para sus nobles.
Visitó los valles de su estado. Mandolos ampliar e ilustrar con edificios reales y grandes acequias que de nuevo se sacaron para regar y ensanchar las tierras de labor en mucha cantidad que las tenía antes. Y **se hicieron depósitos, así para las rentas del sol y del Inca** como para socorrer los naturales en años de esterilidad...
Particularmente **en el valle de Parmunca mandó el príncipe se hiciesen una fortaleza en memoria y trofeo de la victoria que tuvo contra el rey Chimu...**

6. Una vez finalizada la tarea, los que realizaban la campaña regresaban al Cuzco. Eran recibidos triunfalmente con fiestas, rituales, convites y borracheras. Se procedía al reparto de mercedes, regalos y privilegios a las distintas autoridades que participaron en la empresa. Se recreaban y afianzaban los compromisos políticos. (Asamblea de incas y autoridades locales):

Lib. V. Cap. XXIII
Lo primero que hizo [el Inca Huiracocha] **fue gratificar con favores y mercedes a los que habían dado el socorro en el levantamiento pasado, particularmente a los Quechuas de los apellidos Cotapampa y Cotanera**, que por haber sido los principales autores del socorro les mandó que trajesen las cabezas tresquiladas y el llautu por tocado y las orejas horadadas como los Incas –aunque el tamaño del horadado fue limitado, como lo dio el primer Inca Manco Cápac a sus primeros vasallos. **A las demás naciones dio otros privilegios de grandes favores**, con que todos quedaron muy contentos y satisfechos.

Lib. III. Cap. XIV
En la ciudad fueron muy bien recibidos. Y **a los curacas les hicieron muchas fiestas, honrándolos y estimándolos** porque así lo mandó el Inca. Pasados algunos días les dio licencia que **se fuesen a sus tierras y los envió muy contentos de las mercedes y favores que les hizo**. Y a la partida **les dijo que estuviesen apercibidos, que pensaba ir presto a sus estados a reducir los indios que de la otra parte había**.

En estas asambleas, el Inca y sus consejeros «platicaban» con los presentes (autoridades que aportaron guerreros y nuevas autoridades

que se rindieron o entregaron pacíficamente), con lo cual dejaban asentado y hacían público los nuevos pactos, alianzas y contratos de trabajo.

Como era de esperar, según nuestras hipótesis, estos consejeros, miembros del Consejo del Inca, eran, conforme a expresiones, de Garcilaso «los más ancianos», los «viejos experimentados» e «incas parientes suyos», también «hombres graves y experimentados» que daban buenos consejos para gobernar (véase Lib. II. Cap. XV; Lib. II. Cap. XX; Lib. III. Cap. I; Lib. III. Cap. XII; Lib. III. Cap. XIV).

Es interesante notar en la siguiente cita de Garcilaso que dichas capacidades de los consejeros son las que el autor considera, desde su opinión personal andina (y no solamente desde la perspectiva de lo que le contaron), las que deben haber sido las capacidades del «buen gobernante inca», del mismo modo como lo expresaron los informantes de Betanzos, hasta casi con las mismas palabras[9]:

> Lib. I. Cap. XXV
> **Lo que yo, conforme a lo que vi de la condición y naturaleza de aquellas gentes, puedo conjeturar** del origen **de este príncipe Manco Inca** –que sus vasallos por su grandeza llamaron Manco Cápac– es que **debió ser algún indio de buen entendimiento, prudencia y consejo**...

Estos «consejeros» de los que nos habla Garcilaso pueden comprensiblemente homologarse a los «Señores del Cuzco» que describen los informantes de Betanzos. Ya argumentamos en el capitulo 1 que estos personajes (jefes de los linajes cuzqueños) fueron los encargados directos de organizar las relaciones laborales y llevar a cabo las negociaciones y acuerdos de las contribuciones imperiales con las autoridades locales, mientras que el Inca fue ideológicamente el garante político y divino de dichas relaciones laborales[10]. (Véase el

9. Véase el análisis de lo que denominamos el testamento político de Ynga Yupangue en el capítulo 3, acápite 3.1.

10. Garcilaso es muy explícito con respecto a que una vez pronunciados públicamente los acuerdos y leyes del Inca y su gobierno, éstos pasaban a ser «la última palabra», es decir, la instancia final de legitimación. Dice el autor (Lib. II. Cap. XII.): «[...] no los castigaban por el delito que habían hecho ni por la ofensa ajena sino por haber quebrantado el mandamiento y roto la palabra del Inca –que lo respetaban como a dios».

listado de funciones de estos «Señores del Cuzco» en el capítulo 1, acápite 2.2.)

Por ello, Garcilaso los presenta haciendo proselitismo inca directamente ante las autoridades provinciales, como jefes de los ejércitos en las campañas militares o proclamando solemnes recriminaciones[11] y castigos a las autoridades locales reveladas, según el caso:

> Lib. III. Cap. XIV
> El Inca habiéndolos recibido [a los kurakakuna Cari y Chipana de Collasuyu] con la afabilidad acostumbrada, mandó que asistiesen algunos días en su ejército y que **dos de sus capitanes Incas de los más ancianos enseñase, cada uno al suyo, las leyes fundadas en la ley natural con que los Incas gobernaban sus reinos** para que sus vasallos viviesen en paz, respetándose unos a otros así en la honra como en la hacienda. Y para que las diferencias que tenían acerca de sus términos y jurisdicción sobre que se fundaban sus guerras, **envió dos Incas parientes suyos para que hiciesen pesquisa en las provincias de los curacas y supiesen de raíz las causas de aquellas guerras.**
> **Habiéndose informado el Inca de todo y consultándolo con los de su Consejo llamó los curacas**.
> [...] Mandoles, asimismo, que **echasen por tal y tal parte las mojoneras de sus términos y que no las rompiesen**. Díjoles, a lo último que su dios el sol lo mandaba y ordenaba así para que tuviesen paz y viviesen en descanso. Y que **el Inca lo confirmaba so pena de castigar severamente al que lo quebrantase, pues lo habían hecho juez de sus diferencias**.
> **Los curacas respondieron que obedecerían a su majestad** llanamente... y que serían amigos verdaderos.
>
> Lib. IX. Cap. III
> **El Inca** [Huaina Capac] **mandó que se juntasen todos los curacas** [de la nación Huancauillca] **y los embajadores y consejeros, capitanes y hombres nobles que se hallaron en consultar y llevar la embajada que a su**

11. En relación con estas funciones de aconsejar públicamente de los «ancianos cuzqueños» hay, por lo menos, otro ámbito, además del de las asambleas políticas, en el que Garcilaso menciona dichas funciones: se trata de los consejos a los jóvenes incas que realizaban el ritual de pasaje a la edad adulta (*huarachicuy*) (Lib. VI. Cap XXIV-XXVII) e, incluso, cuando el joven príncipe heredero salía a las campañas militares para obtener experiencia, iba siempre acompañado de «viejos» consejeros (Lib. II. Cap. XX; Lib. III. Cap. XIII; Lib. III. Cap. XV). También aconsejaban públicamente a los jóvenes los *machu yaya* de Guaman Poma (198 [201]; véase el capítulo 3, acápite 4).

> **padre hicieron** [Topa Inca] cuando le pidieron los ministros que le mataron, porque quería hablar con todos ellos juntos. Y, **habiéndose juntado, un maese de campo por orden del Inca les hizo una plática vituperando su traición**, alevosía y crueldad: [...] que los hubiesen muerto tan cruelmente y con tanto desacato del Inca hijo del sol, por lo cual eran dignos de castigo digno de su maldad. Y que, **habiendo de ser castigados como ellos lo merecían, no había de quedar de todas sus naciones sexo ni edad**.
> [...] **Porque ningún delito se castigaba con tanta severidad como la rebelión después de haberse sujetado al Imperio de los Incas**...

Ahora bien, hay un componente, muy importante, en los modelos de toma de decisión político-laborales presentados en este libro (incas o de las provincias) que Garcilaso describe muy superficialmente: el hecho de que las autoridades que tomaban decisiones se sentaban en *tiyana* en las asambleas; de él sólo nos da un ejemplo.¿Se le pasó por alto, lo consideró un dato trivial? Aunque esta «superficialidad» podría ser sólo aparente, porque el autor sí menciona varias veces la *tiyana* del Inca (y también de la divinidad del Sol; Lib. II. Cap. XXII):

> Lib. VI. Cap. I
> **El Inca se sentaba de ordinario en un asiento de oro macizo (que llaman tiana)**. Era de una tercia de alto, sin brazos ni espaldar, con algún cóncavo para el asiento. Poníanlo sobre un gran tablón cuadrado, de oro.

Pienso que podemos considerar la siguiente cita de Garcilaso como una asamblea política de sumisión de señores locales, en donde el Inca, sentado en su *tiyana*, y sus consejeros «platicaban» con los vencidos:

> Lib. III. Cap. II-III
> [...] los curacas [Collas de Cacyauiri], arrepentidos de su pertinacia, temiendo otro mayor castigo recogieron toda su gente y en cuadrillas fueron a pedir misericordia.
> [...] **El Inca los recibió sentado en su silla, rodeado de su gente de guerra. Y habiendo oído a los curacas mandó que les desatasen las manos... Y con palabras suaves les dijo que no había ido a quitarles sus vidas ni hacienda** sino a hacerles bien y a enseñarles que viviesen en razón...

Retomando la pregunta que hicimos más arriba con respecto a las proyecciones Cuzco-céntricas de Garcilaso, no creemos que estas «pláticas», de las que tan insistentemente nos habla el autor, sean un recurso retórico «que se exotiza para tener éxito ante el lector europeo», sino más bien elementos originales de la tradición andina, recurrentes en las tradiciones analizadas hasta aquí.

Garcilaso utiliza la palabra «plática» muy a propósito de sus connotaciones semánticas castellanas. Según el diccionario de Sebastián de Covarrubias (1995 [1611]: 825), contemporáneo a nuestro autor, la expresión «plática» es: «el razonamiento que alguno hace en el convento o junta de gente». Del mismo modo, González Holguín nos confirma la contraparte andina de lo que describe Garcilaso, según su *Vocabulario* (1989 [1608]: 633): «Platicar en consulta lo que se ha de mandar. Camachinacuni». Es la misma expresión original quechua *kamachinacuy* que analizamos desde el comienzo de este trabajo.

Sostengo que las «pláticas» de Garcilaso son exactamente las mismas instituciones políticas que nos refieren Guaman Poma como «cabildos», Betanzos como «consultas y acuerdos», los informantes de Huánuco y Chucuito como «junta de todos los caciques y principales» y los informantes anónimos de Huarochirí como *kamachinakuy* (el cabildo acuerdo o consulta), *rimanakuy* (hablar unos con otros, discutir) y *huñiy* (acordar).

En resumen, los portadores de las tradiciones andinas nos hablan de «viejos, hábiles y experimentados» que aconsejan y hacen público lo concertado en las asambleas.

3. Las autoridades locales básicas y sus funciones en la obra de Garcilaso

Los datos aportados por Garcilaso (y los copiados del texto del jesuita Blas Valera) también refuerzan nuestras hipótesis, esbozadas con los datos de Guaman Poma y de la visita de Huánuco de 1562, de que hubo para la época inca instancias organizativas y autoridades que se desempeñaron específicamente en el ámbito de la *llaqta* (comunidad). El autor nos menciona a estas autoridades comunitarias como parte de las jerarquías sociales y políticas del Tawantinsuyu. En la cita que prosigue las denomina en castellano «concejos»:

Lib. V. Cap. XXV
El Inca Huiracocha pasó adelante en su visita... y visitó las provincias todas de Collasuyu, **haciendo siempre mercedes y favores a los curacas y capitanes de guerra y a los concejos y gente común**. De manera que todos en general quedaron con nuevo contento y nueva satisfacción de su Inca.

En el diccionario de Covarrubias (1995 [1611]: 341), dicha palabra está definida como: «Concejo. Vale ayuntamiento... Concejil, lo que es del común». Sostengo que Garcilaso con la expresión «concejos» se refiere a las autoridades básicas de la comunidad, que obviamente participaban y decidían en las asambleas comunales. Precisamente, una de las funciones de los concejos de las comunidades era la planificación de los calendarios de tareas de la *llaqta* (véase Guaman Poma 801 [805]). La siguiente cita es un ejemplo del tipo de tareas comunales:

Lib. VI. Cap. XXXV (Blas Valera)
[...] labraban sus casas, que **el indio que tenía necesidad de labrar la suya iba al concejo para que señalase el día que se hubiese de hacer**. Los del pueblo acudían con igual consentimiento a socorrer la necesidad de su vecino y brevemente le hacían la casa.

Ahora bien, si Garcilaso nos presenta informaciones de la administración decimal local utilizada por los incas (y coincidentes con las referencias de las otras tradiciones orales tratadas), sólo hace hincapié en unos personajes de la comunidad. Se trata de los *llaqta kamayuq* (autoridades responsables de la comunidad cuyas funciones ya hemos discutido detenidamente). Parte de las funciones que el autor atribuye a estas autoridades básicas son las expresadas en las siguientes citas:

Lib. V. Cap. II
En el labrar y cultivar de las tierras también había orden y concierto... **Había en cada pueblo** (o en cada barrio, si el pueblo era grande) **hombres diputados solamente para hacer beneficiar las tierras de los que llamamos pobres. A estos diputados llamaban llactacamayu, que es «regidor del pueblo»**.
Tenían cuidado al tiempo de barbechar, sembrar y recoger los frutos, subirse de noche en atalayas o torres que para este efecto había hechas. Y

> tocaban una trompeta o caracol para pedir atención y **a grandes voces decían**: «Tal día se labran las tierras de los impedidos. **Acuda cada uno a su pertinencia**».
> Los vecinos de cada colación ya sabían **por el padrón que estaba hecho**, a cuáles tierras debían acudir –que eran las de sus parientes o vecinos más cercanos...
> **Si los impedidos no tenían semilla se la daban de los pócitos...**
> **Las tierras de los soldados que andaban ocupados en la guerra también se labraban por concejo, como las tierras de las viudas, huérfanos y pobres**. Que mientras los maridos servían en la milicia las mujeres entraban en la cuenta y lista de las viudas por ausencia de ellos y así, se les hacía este beneficio como a gente necesitada. **Con los hijos de los que morían en la guerra tenían gran cuidado en la crianza de ellos,** hasta que los casaban.
>
> Lib. V. Cap. XII (Blas Valera)
> [...] tenían ley que mandaba que **de los pócitos públicos proveyesen los huéspedes** que recibiesen, los extranjeros y peregrinos y los caminantes, **para todos los cuales tenían casas públicas (que llaman corpohuaci, que es casa de hospedería**) donde les daban de gracia y de balde lo necesario. Además de esto mandaba la misma ley que **dos o tres veces al mes llamasen a los necesitados... a los convites y comidas públicas**, para que el regocijo común desechasen parte de su miseria.
> Otra ley llamaban casera. Contenía dos cosas. La primera que **ninguno estuviese ocioso**... Después de esto, mandaba la misma ley que los indios comiesen y cenasen las puertas abiertas, para que los ministros de los jueces pudiesen entrar más libremente a **visitarles... Llamábanse llactacamayu. Estos por sí o por sus ministros, visitaban a menudo las casas** para ver el cuidado y diligencia que así el varón como la mujer tenía acerca de su casa y familia... Colegían y sacaban la diligencia de ellos del ornamento, atavío y limpieza y buen aliño de su casa, de sus alhajas, vestidos... **Y a los que hallaban aliñosos premiaban con loarlos en público. Y a los desaliñados castigaban** con azotes en brazos y piernas...

En estas dos citas que preceden encontramos similitudes en las funciones que los informantes anónimos de Huarochirí relataron para los *yayakuna*, que Guaman Poma especificó para los *kamachikuq* –sobre todo para los *pachaka* y *chunka pisqa kamachikuqkuna*– y también con las funciones que declararon los informantes chupachu de la visita de Huánuco de 1562 para los «principales y mando-

nes»[12]. Por tanto, mantengo que se trata de las mismas autoridades básicas comunales, que Garcilaso (y Blas Valera) denominan *llaqta kamayuq*[13].

Hagamos un breve repaso de las funciones de estas autoridades comunales según Garcilaso:

– Mandaban a las unidades domésticas de los *ayllu* («regidor del pueblo»; «ninguno estuviese ocioso»: véase Guaman Poma 456 [458]; visita de Huánuco de 1562 f. 128 v.; f. 116 r.).
– Organizaban los calendarios y tareas comunitarias («tal día se labran las tierras de los impedidos»; véase Guaman Poma 801 [815]; 803 [817]; 842 [856]; visita de Huánuco de 1562 f. 97 v.; Manuscrito de Huarochirí 7: 6; 22: 7; 30: 26).
– Eran responsables de los *ayllu* en los acuerdos laborales. Hacían públicas las decisiones del concejo («subirse de noche en atalayas... Y tocaban una trompeta o caracol para pedir atención y a grandes voces decían»...; véase la función de pregonero en Guaman Poma 756 [770]; 805 [819]; 950 [964]; Manuscrito de Huarochirí 31: 88-140).
– Contabilizaban y manejaban los *khipu* comunales («Los vecinos de cada colación ya sabían por el padrón que estaba hecho,

12. En la siguiente enumeración de funciones agregué los pocos datos que tenemos de la visita de Chucuito de 1567.

13. Los informantes incas de Betanzos también identifican al *llaqta kamayuq* con las mismas funciones que Garcilaso. Véase la cita siguiente de Betanzos (Lib. I. Cap. XXII):

> [Ynga Yupangue] Ordenó y mandó que en cada pueblo hubiese un hombre que fuese el más hábil y diligente que en el hubiese y de buen entendimiento y si fuese grande el pueblo que cada parcialidad del pueblo hubiese uno señalado y este tal o estos tales tuviesen cuidado de tener en cuenta y razón de los hombres y mujeres que cada año nacían y ansi mismo los que morían y que tuviese cuenta y razón cada uno de los de tal pueblo y supiese la vida de cada uno y de que vivía y que ganados criaba... tuviese especial cuidado de saber lo que cada uno tenía y multiplico del y que a cada uno tomase cuenta de lo que ansi aumentaba e adquiría e granjeaba porque no hubiese ningún ocioso y que cada uno diese tributo al Ynga y al Cuzco de lo quel tuviese y a este hombre que ansi tenía cuidado mandó que se llamase **Llacta Camayo** que dice oficial del pueblo y en parte mayordomo hombre que tiene cargo del pueblo y estos tales que tuviesen cargo de cobrar los tributos de cada uno mandando que no tributase ninguno más de lo que buenamente pudiese dar y de lo que ansi ejercitase y en su tierra se diese...

a cuáles tierras debían acudir»...; véase Guaman Poma: 801 [815]; visita de Huánuco de 1562 f. 110 v.; f. 77 r.; f. 82 r.; visita de Chucuito de 1567 F. 73 r.; F. 75 r.; F. 78 v.; Manuscrito de Huarochirí 31: 141).

- Visitaban las unidades domésticas y controlaban los distintos recursos de las mismas («Estos por sí o por sus ministros, visitaban a menudo las casas para ver el cuidado y diligencia... Colegían y sacaban la diligencia de ellos del ornamento, atavío y limpieza y buen aliño de su casa, de sus alhajas, vestidos»...; véase Guaman Poma 795 [809]).
- Se ocupaban de los necesitados, viejos, pobres y parientes de soldados ausentes. Supervisaban personalmente las tareas comunitarias («Tenían cuidado al tiempo de barbechar, sembrar y recoger los frutos... de los impedidos»...; «Las tierras de los soldados que andaban ocupados en la guerra también se labraban por concejo, como las tierras de las viudas, huérfanos y pobres»; véase Guaman Poma 899 [913]; visita de Huánuco de 1562 f. 155 r.; f. 83 v.; f. 102 r.; f. 59 v.).
- Debían demostrarse dadivosos. Comían y bebían en las plazas públicas con todos los miembros de los *ayllu* en los banquetes rituales («dos o tres veces al mes llamasen a los necesitados... a los convites y comidas públicas, para que el regocijo común desechasen parte de su miseria»; véase Guaman Poma 750 [764], 1158 [1168]; Manuscrito de Huarochirí 13: 10).
- Cuidaban de los huérfanos («Con los hijos de los que morían en la guerra tenían gran cuidado en la crianza de ellos, hasta que los casaban»; quizá fuera ésta también una de las funciones de las *mamakuna*, autoridades básicas femeninas esposas de los *yayakuna*, de las que nos habla Guaman Poma 192 [194]; 456 [458]).
- Administraban los depósitos comunales *zurqukuq*. Proveían a los huéspedes («Si los impedidos no tenían semilla se la daban de los pócitos...»; «...de los pócitos públicos proveyesen los huéspedes que recibiesen, los extranjeros y peregrinos y los caminantes»...; véase Guaman Poma 800 [814]; visita de Chucuito de 1567 F. 10 v.; F. 11 r.; F. 19 r.).
- Premiaban, castigaban y azotaban públicamente a los miembros de los *ayllu* que no cumplieran con las tareas y obligaciones diarias («Y a los que hallaban aliñosos premiaban con loar-

los en público. Y a los desaliñados castigaban con azotes en brazos y piernas»...; véase Guaman Poma 801 [815]; visita de Huánuco de 1562 f. 69 v.; f. 77 r.).

Con respecto a las mitas y a los tributos imperiales que las comunidades entregaban al Inca, Garcilaso no hace mención directa del papel de los *llaqta kamauyq*, si bien dice que éstas eran funciones de los «decuriones» (jerarquías decimales administrativas utilizadas por los incas), los cuales también podemos identificar como las autoridades básicas de las comunidades:

Lib. II. Cap. XI
Para principio y fundamento de su gobierno inventaron los Incas una ley, con la cual les pareció podrían **prevenir y atajar los males** que sus reinos pudiesen nacer. Para lo cual mandaron que **en todos los pueblos –grandes o chicos– de su imperio se registrasen los vecinos por decurias de diez en diez. Y que uno de ellos, que nombraban por decurión, tuviese cargo de los nueve**.
[...] **De manera que había decurias de a diez, de a cincuenta, de a cien, de a quinientos, de a mil**, con sus decuriones o cabos de escuadra subordinados unos a otros, de menores a mayores...

Lib. II. Cap. XIV
Llamaban a estos decuriones por el número de sus decurias.
A los primeros llamaban **chunca camayu, que quiere decir «el que tiene cargo de diez»**, nombre compuesto de chunca, que es «diez» y de camayu, «el que tiene cargo». **Y por el semejante con los demás números, que por excusar prolijidad no los decimos todos en la misma lengua**...

Lib. II. Cap. XIV
Por la vía de estos decuriones sabía el Inca (y sus virreyes y gobernadores de cada provincia y reino) cuántos vasallos había en cada pueblo para repartir sin agravio las contribuciones de las obras públicas que en común estaban obligados a hacer por sus provincias: como puentes, caminos, calzadas y los edificios reales y otros servicios semejantes. Y también **enviar gente a la guerra, así soldados como bagajeros**...
Para otro efecto –sin el de las contribuciones y el repartimiento de la gente de guerra– mandaba el Inca que **se supiese cada año el número de vasallos que de todas las edades había en cada provincia y en cada pueblo y que también se supiese la esterilidad o abundancia de la tal provincia**...

La organización de las tareas imperiales, como por ejemplo la construcción de puentes y caminos de las citas que prosiguen, estaban repartidas y supervisadas de acuerdo a esas mismas jerarquías de autoridades locales:

> Lib. III. Cap. VII
> En tiempos de los Incas **se renovaban aquellos puentes cada año**. Acudían a hacerlo las provincias comarcanas, entre las cuales **estaba repartida la cantidad de los materiales conforme a la vecindad y posibilidad de los indios de cada provincia**. Hoy se usa lo mismo.

> Lib. III. Cap. VIII
> [...] tienen grandísimo cuidado de repararla [la calzada del despoblado de Cuntisuyu], que apenas se ha caído una piedra cuando la vuelven a poner. Tiénenla repartida por sus distritos, para que **cada nación tenga cuidado de reparar su parte**. Y, a porfía unos de otros, la tienen como si hoy se acabara. Y **en cualquier obra pública había el mismo repartimiento: por linajes si la obra era pequeña. O por pueblos si era mayor. O por provincias si era muy grande, como lo son los puentes, depósitos, casas reales** y otras obras semejantes.

Con respecto a las funciones de las autoridades básicas de las comunidades, quiero traer a consideración otra cita de Garcilaso. La supervisión en el equitativo reparto del agua y del eficiente funcionamiento de los sistemas hidráulicos fue una constante preocupación de las autoridades comunitarias, como bien lo expresaron los informantes de Huarochirí (31: 112-114) y tenazmente Guaman Poma (799 [813]; 803 [817]; 944 [958]; 1161 [1171]). Considero que la cita siguiente de Garcilaso nos está hablando del manejo que las autoridades comunales hacían del agua, aunque no las nombre expresamente.

> Lib. V. Cap. IV
> **Medían el agua** y **por experiencia sabían qué espacio de tiempo era menester para regar una fanega de tierra y por esta cuenta daban a cada indio las horas que conforme a sus tierras había menester**, holgadamente. **El tomar el agua era por su vez, como iban sucediendo las hazas una en pos de otra**. No era preferido el más rico ni el más noble... **Al que descuidaba de regar su tierra en el espacio de tiempo que le tocaba lo castigaban** afrentosamente. **Dábanle en público tres o cuatro golpes en las espaldas...**

En la cita precedente, Garcilaso nos brinda ciertos datos, ya analizados anteriormente, que nos permiten considerar que el autor se refiere a los *llaqta kamayuq* y a los *chunka kamayuq* («decuriones»), como por ejemplo la experiencia requerida para los cargos, los cálculos manejados entre las distintas variables del ecosistema, las listas de los turnos de los usuarios clasificados en los *khipu*, los castigos físicos a los infractores y descuidados para algo tan vital como el uso del agua. Por un lado podemos ver en dicha cita el nivel de las decisiones coordinadas dentro de la *llaqta*, por otro lado, vemos incluido el nivel de organización de las unidades de trabajo y riego, las cuales, como ya hemos postulado, eran las mismas (véase el capítulo 3, acápite 5).

Finalmente, hay una pequeña huella en Garcilaso que refuerza dicha hipótesis, según la cual, la *chunka* (10 unidades domésticas) significó la unidad de parentesco, trabajo y riego:

> Lib. V. Cap. II
> **Labradas las tierras de los pobres labraba cada uno las suyas ayudándose unos a otros, como dicen, a tornapeón**. Luego labraban las del curaca...
> Las últimas que labraban eran las del rey. Beneficiábanlas en común. Iban a ellas –y a las del sol– todos los indios generalmente con grandísimo contento y regocijo, vestidos de las vestiduras y galas...
> **Cuando barbechaban**... decían muchos cantares que componían en loor de sus Incas.
> [...] **Andan en cuadrillas de siente en siete y de ocho en ocho –más y menos como es la parentela y camarada–** y aplacando todos junto a una levantan grandísimos céspedes, increíbles a quien no los ha visto.

En cuanto a los privilegios de las autoridades locales básicas de la época inca (*llaqta kamayuq*), Garcilaso menciona sólo dos (copia del jesuita Blas Valera). Primero, que no pagaban tributos y sólo tenían la obligación de supervisar y contabilizar los recursos en las épocas de paz (datos que coinciden con las informaciones de Huánuco f. 17 r.; f. 20 r.; y de Guaman Poma 197 [199], aunque para la época colonial este último argumenta que los *pachaka kamachikuq* eran tributarios y cumplían con todas las mitas y servicios 750 [764]). Y en segundo lugar, un dato que no aparece en las otras tradiciones orales analizadas: según Blas Valera, los cargos de los *pachaka kamachikuq* o «capitanes menores», y de los *pisqa chunka kamachikuq* y *chunka kama-*

chikuq o «cabos de escuadra de a diez y de a cincuenta» eran vitalicios[14]:

Lib. V Cap. XIII (Blas Valera)
A los señores de vasallos (como duques, condes, marqueses) llamaban curaca. Los cuales como verdaderos y naturales señores, presidían en paz y en guerra a los suyos. Tenían potestad de hacer leyes particulares y de repartir los tributos y de proveer a su familia y a todos sus vasallos en tiempo de necesidad, conforme a las ordenanzas y estatutos del Inca.
Los capitanes mayores y menores, aunque no tenían autoridad de hacer leyes ni declarar derechos, también sucedían por herencia en los oficios y **en paz nunca pagaban tributo, antes eran tenidos por libres de pecho**... **Los demás inferiores a los capitanes** –como los cabos de escuadra de a diez y de a cincuenta– **no eran libres de tributo** porque no eran de claro linaje. Podían los generales y los maeses de campo elegir los cabos de escuadra. **Empero, una vez elegidos no podían quitarles los oficios: eran perpetuos. El tributo que pagaban era ocuparse en sus oficios de decuriones**, los cuales también **tenían cuidado de mirar y visitar los campos y heredades, las casas reales y el vestir y los alimentos de la gente común**.

Observamos que las funciones descritas en la cita anterior coinciden con lo que estuvimos analizando de los *llaqta kamayuq*, sin embargo, con respecto a las prerrogativas, no sólo faltan varias de las mencionadas por otras tradiciones, sino que hay desacuerdos. A lo mejor, justamente por tratarse de privilegios de las autoridades locales que algunos quieren conservar (Guaman Poma, informantes de Huánuco), pero que de hecho en la época colonial empiezan a tambalear, pueden verse estas discrepancias entre las tradiciones. Aunque es de notar que son las únicas divergencias advertidas.

5. Recapitulación

La intención con este último análisis de los *Comentarios Reales de los Incas* fue poner a prueba las hipótesis de trabajo y modelos esbo-

14. Guaman Poma sostiene que en su época colonial, los cabildos elegían anualmente a las autoridades y mandones respectivos: 738 [752]; 805 [819]; 797 [811]-798 [812]; pero no nos aclara ese dato específico para el período inca.

zados a lo largo de esta investigación con los datos de un cronista tan discutido y central como Garcilaso.

Sostengo que sería difícil defender metodológicamente las conclusiones de esta investigación de etnohistoria sin la visión personal de los procesos políticos y de las autoridades andinas que nos aporta Garcilaso para la época inca. Por ello la «precaución metodológica» de tratarlo hacia el final de la misma rinde, efectivamente, más resultado. Creo que hemos podido comprobar que los datos cuzqueños de Garcilaso coinciden con las informaciones de las otras tradiciones orales de los Andes centrales que investigamos en los siguientes puntos:

- Los procedimientos en la toma de decisiones político laborales (negociaciones, reuniones, *tiyana*, planificación, regalos, acuerdos).
- El funcionamiento de instituciones consultivas, que denominamos asambleas, en distintos niveles jerárquicos (Garcilaso las menciona respectivamente como: «Consejo del Inca» o «pláticas»; «junta» de las autoridades provinciales y «concejos» de las comunidades).
- El tipo de participantes de las asambleas (viejos consejeros).
- La modalidad de las asambleas (públicas y concertadas).
- La existencia de autoridades básicas específicamente en el ámbito de las comunidades (denominadas por Garcilaso como *llaqta kamayuq*).
- En la homologación de funciones y responsabilidades de las autoridades comunales.

De esta manera, sostengo que las informaciones cuzqueñas de Garcilaso forman parte de patrones de comportamientos políticos andinos originales.

Conclusiones

Las tradiciones conservadas en las seis fuentes analizadas en esta investigación coinciden, a grandes rasgos, con el esquema general de procedimientos formales y ceremoniales para tomar decisiones políticas y laborales en el Tawantinsuyu. Las seis fuentes describen ámbitos específicos en donde las autoridades se reunían, negociaban y decidían de manera acordada y pública los asuntos laborales. Yo denominé a estos ámbitos institucionales asambleas de autoridades.

Los argumentos desarrollados a lo largo de esta investigación demuestran que las huellas de estas tradiciones orales describen asambleas andinas y no instituciones españolas, y también confirman que el modelo construido con informaciones cuzqueñas puede corroborarse en fuentes provinciales. Dichos argumentos fortalecen un modelo en el cual las asambleas andinas de autoridades fueron las encargadas de organizar los distintos niveles del trabajo en el Imperio Inca y, por tanto, fueron una práctica político-histórica que abarcó por lo menos el área de los Andes centrales.

Los ejes centrales analizados en los procesos de toma de decisión político-laboral y sus resultados fueron los siguientes.

En primer lugar, puedo decir que las tradiciones orales plantean que las decisiones del gobierno, sea éste un gobierno imperial, de una etnia o de una pequeña comunidad, fueron acordadas y consensuadas públicamente en las asambleas. He demostrado que una de las glosas originales para definir este fenómeno fue la palabra quechua *kamachinakuy*.

El consenso en estas decisiones gubernamentales se construía a través de un proceso previo de negociaciones entre los distintos poderes en juego. Las negociaciones implicaban convites ceremoniales, ofrendas rituales, discusiones, "pláticas", los consejos de ciertas personalidades experimentadas, el intercambio de regalos y mucha chicha.

En varios casos, la misma celebración de las asambleas, con sus respectivas negociaciones, fue algo tan obvio para los informantes andinos que, a veces, no son mencionadas explícitamente por las fuentes. Sin embargo, como hemos podido reconstruir, sí hubo tales prácticas políticas.

Sostengo que prescindiendo de los modelos de consultas, discusiones previas y asambleas consensuadas (jerárquicamente organizadas) que presento en esta investigación, no fue posible la gestión de los diversos grupos de tareas rotativas, la organización vertical de las numerosísimas mitas anuales, la especialización de zonas agrícolas en colonias multiétnicas y la sincronización de diversas agendas de actividades en un espacio discontinuo y muy complejo. Fue esa organización política y laboral la que permitió a los andinos tener una forma especial de control territorial.

En definitiva, considero que fueron tres las variables principales que posibilitaron el grado de control superlativo del espacio y de la energía humana que nos consta en las tradiciones orales analizadas: la administración laboral coordinada y negociada entre los diversos niveles de planificación laboral, las informaciones de los especialistas (aun en el pequeño ámbito comunitario) y el uso común de un calendario agrícola-ritual.

Las tradiciones orales de los siglos XVI-XVII nos demuestran que ideológicamente un buen gobierno y un buen desempeño de las autoridades andinas no sólo pasaba por estar preparado y tener experiencia, sino que principalmente el buen gobernante debía llevar a cabo minuciosos procesos de consultas y acuerdos laborales con los "viejos" de los poderes en pugna, y llegar a algún tipo de consenso para poder tomar decisiones políticas.

Entiéndase, no se trató de una democracia, nada más lejos de las bien remarcadas jerarquías andinas, sino del gobierno de los "viejos" que tenían derecho a sentarse en las asambleas y tomar las decisiones.

Si bien los portadores de las tradiciones orales analizadas son de distinto origen y condición (burócratas incas, nobleza provincial,

portadores anónimos), el "mito" del Consejo Inca tiene sus profundas y explicables razones de ser y no debemos descartarlo sin más por parecerse a instituciones europeas de aquellos años.

Pasando al segundo eje, cuando analicé las tradiciones orales, remarqué que las autoridades que tomaban decisiones se sentaban en las asambleas. ¿Por qué detallan los informantes andinos con tanto cuidado este dato, para nosotros, quizá trivial?

El asiento que correspondía a los "señores ancianos" o "viejos" que participaban en las asambleas nos confirma el origen andino de dicha institución. La silla a que me refiero, como ya argumenté, es lo que en quechua se denomina *tiyana*, y era uno de los atributos y símbolos específicos que denotaban poder y divinidad en las sociedades andinas. El sentarse en una asamblea política en una *tiyana* era lo que daba derecho a participar y opinar en ella.

Con respecto al último eje, puedo decir, que las autoridades andinas que tomaban decisiones políticas y laborales en las tradiciones en cuestión contaban recursos y, sobre todo, contaban gente.

En las seis fuentes consideradas los portadores de las tradiciones orales nos dicen que las autoridades tomaban decisiones, planificaban las tareas y repartían las obligaciones de cada grupo teniendo en cuenta numerosísimas variables y cálculos.

El registro de dichos cálculos de intercambios y recursos lo hacían en los *khipu*. Considero que la realización y conservación de los *khipu* de manera conjunta entre los sucesivos niveles de autoridades fue uno de los sistemas de verificación de las informaciones de los recursos de los grupos más confiables por parte del Imperio para controlar las cargas, negociaciones y pactos de las asambleas (más allá de los policías o espías imperiales).

Tanto las autoridades comunitarias como las provinciales e imperiales dispusieron de dichos cómputos y recuentos. Éstos sirvieron a cada grupo étnico y comunidad como el "documento" que garantizaba el consenso necesario para trabajar, pero también y en caso de falta de acuerdo, de las "pruebas" del origen de conflictos, guerras y represalias.

Sintetizando, con las informaciones de las tradiciones orales reconstruidas de las fuentes tratadas, presenté y fundamenté cinco modelos que describen el funcionamiento de la organización laboral inca. Cuatro de estos modelos investigan y se refieren específicamen-

te, por primera vez, a las autoridades locales básicas de los Andes centrales, en el Imperio Inca:

1. Modelo del proceso de toma de decisiones político-laborales en la corte cuzqueña. Describí tres tipos de asambleas imperiales.
2. Modelo del proceso de toma de decisiones político-laborales en las comunidades del Imperio Inca. Este modelo coincide con el anterior. Establecí niveles de jerarquía de asambleas provinciales y comunitarias.
3. Modelo cuatripartito (doblemente dual) de las autoridades locales básicas de las comunidades andinas (hombres mandones y mujeres mandonas; jefes y segundas personas). Identifiqué con las glosas originales quechuas a dichas autoridades: *yayakuna*, *mamakuna*, *machu yaya*, *pachaka kamachikuq*, *pisqa chunka kamachikuq*, *kamachikuq warmin*, *llaqta kamayuq*.
4. Modelo de las funciones y responsabilidades "ideales" de las autoridades locales básicas de las comunidades andinas, para el período inca y colonial temprano, que comprendía: mandar (en sentido de *kamachi*), negociar, participar en asambleas, contar y supervisar recursos, fomentar los recursos *zapsi*, proveer a los necesitados, aconsejar, enseñar, castigar.
   Discutí el papel "dependiente" y a la vez ineludible de los especialistas con respecto a las autoridades de las comunidades andinas.
5. Presenté niveles reales de asambleas provinciales y comunitarias. Reconstruí el rango, las funciones, la estructura familiar, las capacidades y los privilegios concretos de autoridades locales básicas específicas del periodo colonial temprano (con "nombre y apellido").
   Las funciones, capacidades y privilegios descriptos por estas autoridades coloniales andinas coinciden ampliamente con el modelo "ideal" anteriormente citado.

A continuación, presento el cuadro 2, en donde resumo esquemáticamente las expresiones textuales que aparecen escritas en cada fuente estudiada (ya sea en castellano o en quechua), con respecto a los dos fenómenos analizados en esta investigación: las asambleas de autori-

CUADRO 2
Expresiones textuales de las asambleas andinas y de las autoridades locales básicas en las fuentes estudiadas

Fuentes	Betanzos	Garcilaso	Manuscrito de Huarochirí	Guaman Poma	Visita de Huánuco de 1562	Visita de Chucuito de 1567
Asambleas imperiales	Junta del Inca y los suyos. Consulta. Acuerdo.	Consejo de Estado. Pláticas.		Conzejo Real. *Tauantin Suyo camachiconchic.*		
Asambleas provinciales		Junta de curacas y los suyos.			Junta de todos los caciques y principales.	Junta de los caciques principales de las parcialidades de las siete cabeceras.
Asambleas comunales		Concejos.	*Camachinacu.*	Cabildos.		
Autoridades locales básicas	*Llacta Camayo.*	*Lactacamayu.*	*Yaya. Yuyacnin.*	*Yaya. Mama. Macho yaya. Ayllo camachicoc. Pachac camachicoc. Camachicoc uarmi. Marca camayoc.*	Principales de *pachaca.*	*Marcacamayos.*

dades andinas y específicamente las autoridades de las asambleas inferiores y más básicas de la organización laboral del Imperio Inca.

Podemos colegir que, si bien el vocabulario utilizado por los cronistas, burócratas y portadores anónimos difiere levemente, las instituciones descriptas (asambleas y autoridades locales básicas), fueron las mismas, y los procedimientos, las funciones, las capacidades y los cargos políticos fueron comunes al área de los Andes centrales.

No estoy aseverando que todas las autoridades imperiales, étnicas y comunitarias tuvieron las mismas funciones, sino que las informaciones de las tradiciones orales reafirman que hubo prácticas políticas andinas comunes, que denotan comportamientos y ámbitos de incumbencias tradicionales, a pesar de todas las diferencias locales que hubo.

Tomando la terminología original utilizada por Guaman Poma con respecto al *Tawantin Suyu Kamachikunchik* o "Conzejo Real" en donde decidía el Inca y sus señores, podríamos hablar de las *Llaqta Kamachikunchik* o asambleas locales, en las cuales participaban los *yayakuna* o mandones de los *ayllu*.

Por último, cabe destacar la funcionalidad de la metodología empleada, ya que apliqué las mismas reglas metodológicas a todas las fuentes tratadas en la investigación y obtuve resultados comparables en todos los casos estudiados.

APÉNDICE I

Asambleas de autoridades incas en la crónica de Juan de Betanzos

A) Establecimiento y/o renegociación de relaciones políticas (22 ejemplos)

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
1	25: L I. Cap. VI	Viracocha Ynga con «sus principales»	Sumisión de Viracocha Ynga al changa Uscovilca.	«acordaron para poder mejor con él capitular las cosas que más les hacían a su conservación...»
2	39: L I. Cap. IX	Viracocha Ynga con «los suyos»	Sumisión de Viracocha Ynga a Ynga Yupangue.	«en la cual consulta acordaron...»
3	40: L I. Cap. IX	Ynga Yupangue con los «Señores»	Reparto de mercedes y dádivas a señores del Cuzco arrepentidos.	
4	43: L I. Cap. X	Ynga Yupangue con «todas sus gentes»	Reparto del despojo de los chancas de la batalla contra Uscovilca	«había en toda la redondez gran contentamiento y ansi se le vinieron muchos caciques y gentes a se le ofrescer de todas partes y le servir y tener por señor...»
5	45-46: L I. Cap. X	Ynga Yupangue con «los suyos» y con los «caciques»	Reparto del despojo de los chancas de la batalla contra los capitanes de Uscovilca a los señores. Reparto de los depósitos del Cuzco a los caciques.	«ellos dijeron [los caciques] que ellos no tenían otro señor si no era él [Ynga Yupangue] como a sus vasallos dellos podía hacer aquello que bien le estuviese...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
6	57: L I. Cap .XII	Ynga Yupangue con «señores e caciques»	Reparto de mercedes, regalos mujeres y joyas.	
7	60: L I. Cap. XIII	Ynga Yupangue con «Señores del Cuzco» y «caciques»	Recuento poblacional en todo el territorio del Tawantinsuyu. Casamientos de jóvenes en las provincias y en el Cuzco. Entrega de regalos y mercedes a los caciques.	
8	77: L I. Cap. XVI	Ynga Yupangue con «principales del Cuzco» y «demás vecinos e moradores»	Reparto de los edificios y solares de la ciudad del Cuzco reedificada.	
9	96-97: L I. Cap. XIX	Ynga Yupangue con los «señores» y los «caciques»	Ceremonia de triunfo sobre los soras. Reparto del despojo entre los señores y los caciques.	
10	96-97: L I. Cap. XIX	Ynga Yupangue con los «suyos» y los «caciques»	Ceremonia de triunfo y reparto del despojo de los señores de Hatun Colla. Los caciques vuelven a sus provincias acompañados de orejones como gobernadores.	

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
11	120: L I. Cap. XXIII	Ynga Yupangue con los «señores» y los «caciques chichas» salvados de las fieras.	Reparto de mercedes y dádivas a los caciques. Establecimiento del culto a la waka de Paucar Usno, muerto en territorio chicha.	
12	136: L I. Cap. XXVIII	Ynga Yupangue, Yamque Yupangue, Topa Ynga Yupangue y los «señores».	Ceremonia de triunfo y reparto del despojo de la campaña militar a Andesuyu.	
13	163: L I. Cap. XXXVI	Topa Ynga Yupangue con «todos los señores» de Chile y Copayapo y de todos los demás pueblos y valles.	Establecimiento de contribuciones al Imperio.	
14	167: L I. Cap. XXXVI	Topa Ynga Yupangue con los suyos y los «caciques señores de Collasuyo».	Reparto del despojo obtenido en la represión de la rebelión colla. Castigo a los rebeldes y reparto de regalos y mercedes a los señores que «salieron de paz».	«con las cuales dádivas y mercedes recibieron contentamiento aquellos señores caciques...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
15	171: L I. Cap. XXXVII	Topa Ynga Yupangue con los «señores» y los «caciques de toda la tierra».	Finalizada la construcción de la fortaleza del Cuzco se reparten mercedes y regalos prestigiosos a los caciques.	
16	179: L I. Cap. XL	Guayna Capac, dos gobernadores llamados Apogualpa y Oturungo Achache y los «demás señores principales de la ciudad».	Luego de la muerte de Topa Ynga Yupangue se realiza una visita general a todo el Tawantinsuyu. Envío de un señor del Cuzco a cada *suyu*. A su regreso con el informe de la situación, se mandan regalos prestigiosos a todos los «caciques de la tierra».	«en la cual acordaron que salieran cuatro señores... y principales de la ciudad de los que allí en la consulta eran y luego fueron señalados cada uno de los cuales fuese a la provincia que allí les fue señalada...»
17	255: L II. Cap. XVII	Atagualpa con «sus capitanes».	Se decide recibir a los españoles en Cajamarca. Envío de un mensajero a Pizarro con regalos.	«y como viese el Ynga este parescer de sus capitanes reportóse el temor que había tomado...»
18	257: L II. Cap. XVIII	Quizquiz y Chalcuchima (capitanes de Atagualpa) con los «vecinos y moradores de la ciudad del Cuzco»	Se decreta una admistía general para todos los señores del Cuzco, antes aliados de Guascar, que presenten sumisión a Atagualpa a partir de los diez días del decreto público.	

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
19	259: L II. Cap. XIX	Cuxi Yupangue (capitán general de Atagualpa) con los «caciques comarcanos» de la ciudad del Cuzco.	Mantener en sus cacicazgos a los «caciques comarcanos» de Cuzco. Los envía a buscar a los cuatro suyu a los caciques rebeldes que apoyaron a Guascar.	«los cuales caciques en gracias de lo que oían se levantaron en pie y dieron gracias al sol y al Ynga...»
20	261: L II. Cap. XIX	Cuxi Yupangue con Quizquiz y Chalcuchima.	Consulta secreta de solo ellos tres. Despoblar la ciudad del Cuzco. Fundar un «nuevo Cuzco» en Quito. Aviso de la llegada de los españoles.	
21	272: L II. Cap. XXII	Atagualpa con «sus capitanes» y un mensajero orejón llamado Ciquinchara que informa y luego se retira.	Se discute si ponerse bajo la sumisión de los españoles o atacarlos. Se decide espiar y ver qué planes tienen los españoles y conforme a ello actuar. Se envía como espía a Ciquinchara.	«el Ynga dijo que aquello era bien acordado y que aquello se hiciese porque estaba muy cansado y se quería ir a dormir que sería ya dos horas antes que amaneciese y habrían entrado en su consulta otro día antes desde horas de vísperas y en todos sus pareceres y cosas que imaginaron la determinación y resolución de su acuerdo fue lo que habéis oído y ansi salieron de su consulta...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
22	276: L II. Cap. XXIII	Atagualpa con «sus capitanes» y un mensajero orejón llamado Ciquinchara que informa y opina.	Se discute si atacar y matar a todos los españoles o ir a rendirles obediencia. Se decide ir a Cajamarca y ver cómo es la reacción de los españoles y de acuerdo a ello actuar.	Caso de falta de consenso. «en la cual consulta los capitanes decían que se diese batalla y el Ynga aunque iba embriagado... siempre porfió que no se diese batalla...»

B) Campañas militares de defensa o expansión (19 ejemplos)

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
1	23: L I. Cap.VI	Uscovilca (chanca) con los «suyos».	Enfrentarse con Viracocha Ynga, conquistar la ciudad del Cuzco y otros territorios.	«acordaron en su acuerdo....»
2	25: L I. Cap. VI	Ynga Yupangue con Vicaquirao, Apomayta y Quiles Cacheurcoguaranga.	No abandonar la ciudad del Cuzco y defenderla del ataque chanca.	«diéronle palabra de hacer lo que él hiciese y siendo todos cuatro de una opinión y Parescer...»
3	28-29: L I. Cap. VII	Ynga Yupangue con Vicaquirao, Apomayta y Quiles Cacheurcoguaranga	Pedido de fuerzas para defender la ciudad del Cuzco del ataque chanca a Viracocha Ynga y a los «los caciques de los pueblos comarcanos».	«acordaron de enviar...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
4	42: L I. Cap. X	Ynga Yupangue con «sus tres buenos amigos» y los «demás caciques y señores».	Ante nuevo ataque chanca de los capitanes de Uscovilca se decide defender el Cuzco.	
5	87: L I. Cap. XVIII	Ynga Yupangue con «todos los señores de la ciudad del Cuzco» y «caciques e principales».	Campaña de expansión territorial. Campaña militar contra los señores soras.	«le respondieron que ellos [caciques e principales] estaban prestos de le dar la tal gente e servir con ella y que ansi irían con sus personas que le rogaban que consigo los quisiese llevar e que fuese su voluntad de les dar espacio de tres meses porque tenían necesidad del tal tiempo para hacer la tal junta...»
6	100: L I. Cap. XX	Ynga Yupangue con «todos los señores del Cuzco».	Campaña militar a Collasuyo. Envío de mensajeros a pedir ayuda a los caciques. Los mensajeros van con información secreta.	«luego dieron orden todos ellos [los señores del Cuzco] y cada uno por sí de proveer y aderezar...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
7	119: L I. Cap. XXIII	Ynga Yupangue con «los suyos».	Enviar algunos hijos de Ynga Yupangue a conquistar la provincia de Collasuyu.	«los cuales dijeron que eran bien lo ansi por él acordado que ellos estaban prestos a obedecer para hacer lo que ansi les mandase...»
8	127: L I. Cap. XXVI	Ynga Yupangue con Yamque Yupangue y Topa Ynga Yupangue.	Conquista militar hacia Tomebamba y Quito.	«que él era su hijo [Yamque Yupangue] y que le había parescido muy bien lo que decía y que diese orden de en ello...»
9	133: L I. Cap. XXVIII	Topa Ynga Yupangue y Yamque Yupangue.	Campaña militar a Andesuyu.	«y paresciéndole bien lo que decía su hermano díjole que le placía...»
10	153: L I. Cap. XXXIII	Topa Ynga Yupangue y Yamque Yupangue con los «demás señores del Cuzco».	Represión de la rebelión de los señores de Collasuyu. Planeamiento general en todo el Tawantinsuyu contra futuras nuevas rebeliones.	«ansi mismo acordaron...»
11	159: L I. Cap. XXXV	Topa Ynga Yupangue con «toda su gente».	Una vez victoriosos en la campaña de represión a los señores de Collasuyu, deciden continuar la campaña hacia el territorio de Chile.	«díjoles que con su parescer y ayuda quería pasar adelante y ver y conquistar lo que adelante hubiese a lo cual respondieron todos a una que hasta que viesen do el sol salía le seguirían...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
12	160-161: L I. Cap. XXXV	Topa Ynga Yupangue con «sus capitanes».	En campaña militar en Chile hasta el río Maule, deciden volver a la ciudad del Cuzco.	«ya habían visto lo que hata [*sic*] allí había que les parescía que de allí se debían volver y los capitanes como ya tuviesen deseo de ver la vuelta y de tornar a su pueblo dijéronle que lo que a él le parescía les parescía a ellos...»
13	189: L I. Cap. XLIV	Guayna Capac con los «Señores del Cuzco».	Reunión secreta: «ir a comprar coca y ají a la provincia de Chinchasuyo para de vuelta hacer la fiesta de Purucaya a su madre...». Campaña militar a los chachapoyas.	«y los señores le dijeron que ellos enviarían a comprar los proveimientos para la fiesta y que ellos mirarían por la ciudad hasta que él volviese...»
14	213: L II. Cap. IV	Atagualpa con «los Señores que con él estaban» (en Quito).	Declaración de guerra a Guascar. Designación de capitanes para la guerra.	«y dada la orden que se había de tener todo el tiempo que la guerra durase salieron de su consulta...»
14	213: L II. Cap. IV	Atagualpa con «los Señores que con él estaban» (en Quito).	Declaración de guerra a Guascar. Designación de capitanes para la guerra.	«y dada la orden que se había de tener todo el tiempo que la guerra durase salieron de su consulta...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
15	228: L II. Cap. VIII	Guascar con «su gente» y «los principales del Cuzco».	Ir en defensa de las fuerzas que luchan contra los capitanes de Atagualpa.	«mandó juntar su gente y junta hizo hacer una gran borrachera en la cual estuvo dos días en fin de lo cual mandó...»
16	235: L II. Cap. XI	Capitanes de Guascar en campaña militar contra Atagualpa.	Tácticas y planeamiento de fuerzas para la guerra contra Atagualpa.	«Y como a estos señores del Cuzco les pareció que esto que habían acordado les era bueno y cosa acertada...»
17	237: L II. Cap. XII	Aguapante (capitán de Guascar) con los «señores del Cuzco» en la plaza del Cuzco.	Defender la ciudad del Cuzco de los capitanes de Atagualpa que se encaminan a ella.	
18	291: L II. Cap. XXIX	Mango Ynga con «señores del Cuzco» y «Vilaoma» (sacerdote mayor del templo del Sol).	Levantamiento general inca contra los españoles.	«y ansi concertaron que se tuviese desto secreto y que se diese en ello la mejor orden que ser pudiese y esto concertado y otras muy muchas cosas que ellos platicaron se salieron de su consulta.»
19	304: L II. Cap. XXXII	Mango Ynga con «sus capitanes».	Ir sobre la ciudad del Cuzco, robar y matar a los españoles.	«los capitanes le dijeron que les placía de ir y díjoles el Ynga que fuesen todos a hacer aquella empresa...»

C) Construcción de infraestructura económica, asignación de contribuciones estatales (16 ejemplos)

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
1	46-47: L I. Cap. X	Viracocha Ynga con «Señores e caciques».	Prestaciones laborales para la construcción del pueblo de Calca.	«ellos estaban prestos de hacer que les dijese el tiempo e mes en que quería comenzar su obra para que ellos enviasen allí sus principales e indios...»
2	50: L I. Cap. XI	Ynga Yupangue con «Señores de la ciudad del Cuzco».	Construcción del templo de Sol en el Cuzco («casa del Sol»).	«ellos le dijeron que diese la orden y traza del edificio della porque tal casa como aquella ellos los naturales y propios de la ciudad del Cuzco la debían edificar...»
3	55: L I. Cap. XII	Ynga Yupangue con «principales del Cuzco» y «señores caciques y principales».	Reparación y posterior reparto de las tierras aledañas al Cuzco.	«todos juntos y a una sola voz [los principales del Cuzco] le dieron grandes gracias llamándolo e intitulándolo indichuri que dice hijo del sol...»
4	56: L I. Cap. XII	Ynga Yupangue con «señores del Cuzco» y «caciques».	Construcción de depósitos de «comidas» en el Cuzco y producción y envío de excedentes alimenticios a los mismos.	«los señores caciques dijeron que les placía de toda voluntad de lo mandar traer... porque aquel servicio primero que ellos hacían e por ellos muy mucho deseado de hacer el tal servicio a la ciudad del Cuzco y a su señor Ynga Yupangue todo lo cual fue agradecido por Ynga Yupangue...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
5	56: L I. Cap. XII	«señores del Cuzco» con «caciques comarcanos».	Reparto de tareas y asignaciones laborales por provincias.	«todo lo cual aceptaron los tales caciques porque entendían que Ynga Yupangue era señor que sabía bien satisfacer todo servicio que le fuese hecho...»
6	57: L I. Cap. XII	Ynga Yupangue con «señores del Cuzco» y «caciques».	Determinar el lugar geográfico y ecológico de los depósitos de alimentos en el Cuzco.	
7	59: L I. Cap. XIII	Ynga Yupangue con «señores del Cuzco» y «caciques».	Reparación de las veras de los dos «arroyos» del Cuzco.	«ellos dijeron que estaban prestos para hacer todo aquello que por él les fuese mandado que les dijese la manera que en ella se había de tener porque proveerían lo que para ello fuese necesario...»
8	60-61: L I. Cap. XIII	Ynga Yupangue con «señores del Cuzco»	Construcción de depósitos de ropa y mantas de trabajo en el Cuzco, así como también la elaboración de la misma ropa. Ruego de ayuda a los caciques comarcanos.	«e los señores le dijeron que era cosa muy conveniente e bien acordada...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
9	61-62: L I. Cap. XIII	Ynga Yupangue con «señores del Cuzco» y «caciques».	Ruego de ayuda laboral a los caciques para construir depósitos de ropas de algodón y lana en el Cuzco.	«lo cual oído por los señores caciques que allí eran dijeron a Ynga Yupangue que les placía y holgaban de lo hacer bien...»
10	75: L I. Cap. XVI	Ynga Yupangue con «principales de la ciudad del Cuzco».	Reedificar la ciudad del Cuzco.	
11	76: L I. Cap. XVI	Ynga Yupangue con «señores» y «caciques».	Asignación de contribuciones laborales a los nuevos caciques incorporados al Imperio luego de la campaña y victoria sobre los soras. Designación de orejones residentes como gobernadores en las provincias.	«los caciques le respondieron que ellos harían como se los mandaba pues eran sus vasallos pues les repartiese y mandase a cada uno dellos e señalase que había de tributar y qué tanto y el Ynga les mandó que le dijesen qué tenían en sus tierras y qué posibilidad alcanzaba cada uno y que le dijesen la verdad... dio y señaló a cada uno dellos memoria de lo que ansi había de traer e tributar a él y a la ciudad del Cuzco y a unos mandó que tributasen maíz y a otros ovejas y otros ropa y otros oro y otros plata e ansi de las demás cosas dando e señalando a cada uno tributos moderados tales que sin dejación e molestia alguna los pudiesen dar...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
12	104-119: L I. Cap. XXI y XXII	Ynga Yupangue con «todos los principales de la ciudad».	Treinta días de reuniones consecutivas para establecer leyes y reglamentaciones referidas a las contribuciones laborales de las etnias, a las funciones de los burócratas imperiales, reglamentaciones religiosas y rituales.	[Ynga Yupangue] «llamaba a aquellos señores uno a uno y enseñábales las tales constituciones por la cuenta de las cuentas [khipu] y ansi ellos las entendieron ansi por decírselas él de palabra como por la cuenta de las cuentas...»
13	169-170: L I. Cap. XXXVII	Topa Ynga Yupangue con los «señores de la ciudad» y los «caciques de toda la tierra».	Construcción de la fortaleza del Cuzco: «Xacxahuaman Urco»	«como viesen la voluntad del Ynga y del oyesen lo que ansi quería hacer dijéronle que les placía que les diesen la traza...»
14	173: L I. Cap. XXXVIII	Topa Ynga Yupangue con los «señores del Cuzco» y los «caciques de toda la tierra».	Construcción del pueblo de Chinchero.	

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
15	215: L II. Cap. V	Atagualpa, Cuxi Yupangue (su capitán general) con los «demás señores y capitanes» y «todos los señores caciques de la tierra».	Edificar la casa real de Carangue (provincia de Cayambes).	«y los caciques le dijeron que diese la traza y que la harían...»
16	262: L II. Cap. XIX	Cuxi Yupangue, (capitán general de Atagualpa), Quizquiz, Chalcochima con los «caciques y principales de los pueblos y provincias treinta leguas entorno de la ciudad del Cuzco».	Crear un nuevo Cuzco. Trasladarse y poblar la ciudad de Quito.	Caso de no consenso «los caciques dijeron que les placía viendo que les era forzoso hacerlo y pidieron espacio para aderezarse y proveerse...»

APÉNDICE II

Asambleas de autoridades locales en la crónica del Inca Garcilaso de la Vega

Asambleas de autoridades locales.
Establecimiento y/o renegociación de relaciones políticas (19 ejemplos)

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
1	112: L II. Cap. XIX. [Collasuyu]	*Kurakas* de Paucarcolla y Hatun Colla con «los más principales»	Sumisión de los *kurakas* collas de Paucarcolla y Hatun Colla al Inca Lloque Yupanqui.	«Los collas tomaron su acuerdo juntándose los más principales en Hatun Colla... Y, pareciéndoles que la plaga de Ayauiri y Pucara había sido castigo del cielo queriendo escarmentar en cabeza ajena respondieron al Inca que estaban muy contentos de ser sus vasallos...»
2	154: L III. Cap. VI. [Collasuyu]	[*Kurakas* collas] «con el parecer de los más viejos».	Sumisión de los *kurakas* collas de Huaichu al Inca Mayta Capac.	«En esta confusión [el desbarate de sus fuerzas] tomaron [los collas] el camino más seguro, que fue el parecer de los más viejos, los cuales aconsejaron que, rendidos (aunque tarde), invocasen la clemencia del príncipe... Con este acuerdo se pusieron... en el más vil traje que inventar pudieron... Y los capitanes y la gente principal, atadas las manos, sin hablar palabra alguna fueron a entrarse por las puertas del alojamiento del Inca, el cual los recibió con mucha mansedumbre...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
3	160: L III. Cap. IX. [Cuntisuyu]	[*Kurakas* de Allca.]	Sumisión de los *kurakas* de la provincia de Allca al Inca Mayta Capac.	«...viendo que en unos pasos tan fragosos no le podían resistir (antes iban perdiendo día a día), dijeron [los Allca] que verdaderamente los Incas eran hijos del sol, pues se mostraban invencibles. Con esta creencia vana, aunque habían resistido más de dos meses, de común consentimiento de toda la provincia lo recibieron por rey y señor prometiéndole fidelidad de vasallos leales.»
4	164: L III. Cap. XI. [Collasuyu]	«Los *kurakas* de Umasuyu».	Declaración de guerra de los *kurakas* de Umasuyu al Inca Capac Yupanqui.	«Los kurakas de Umasuyu, habiéndose juntado para consultar la respuesta para que fuese común, pues el mandato lo había sido [el pedido de sumisión por parte de los incas], dijeron que ellos no habían menester al Inca para ir donde él estaba. Que si el Inca los había menester fuese a buscarlos a sus tierras donde le esperaban con las armas en las manos.»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
5	172: L III. Cap. XIV. [Collasuyu]	Los *kurakas* collas Cari y Chipana con «sus capitanes y parientes».	Pedido de arbitraje al Inca Capac Yupanqui para que dirima sus antiguos conflictos de jurisdicciones y pastos.	«Viendo, pues, la continua y cruel guerra que se hacían y que muchas veces se habían visto casi consumidos [los dos kurakazgos de Cari y Chipana]... acordaron, con parecer y consejo de sus capitanes y parientes, de someterse al arbitrio y voluntad del Inca Capac Yupanqui y pasar por lo que él les mandase y ordenase acerca de sus guerras y pasiones. Vinieron en este concierto movidos por la fama de los Incas pasados y del presente...»
6	174: L III. Cap. XI. [Collasuyu]	Los *kurakas* collas Cari y Chipana con «los deudos y súbditos que consigo tenían».	Aceptación del arbitraje inca con respecto a sus respectivas jurisdicciones y pedido de sumisión al Inca Capac Yupanqui.	«Después los caciques Cari y Chipana trataron entre sí las leyes del Inca, el gobierno de su casa y corte y de todo su reino... Particularmente notaron... cuán justificada había sido la partición de sus tierras. Todo lo cual bien mirado (y consultado con los deudos y súbditos que consigo tenían) determinaron entre todos de entregarse al Inca y ser sus vasallos.»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
7	178: L. III. Cap. XV. [Collasuyu]	[*Kurakas* de Chayanta.]	Negociaciones políticas con los incas [representados por el príncipe heredero Inca Roca].	«Para responder al mensaje [pedido inca de sumisión] estuvieron los indios de Chayanta diferentes... En esta diferencia estuvieron algunos días, pretendiendo cada una de las partes salir con su opinión, hasta que por una parte el temor de las armas del Inca y por otra las nuevas de sus buenas leyes y suave gobierno los redujo a que se conformasen. Respondieron no concediendo absolutamente ni negando del todo, sino en un medio compuesto de ambos pareceres. Y dijeron que ellos holgarían de recibir al Inca por su rey y señor, empero que no sabían qué leyes les había de mandar guardar, si serían en daño o provecho de ellos. Por tanto, le suplicaban hubiese treguas de ambas partes y que, entre tanto que les enseñaban las leyes, el Inca y su ejército entrase en la provincia, con la palabra que les diese de salirse y dejarlos libres si sus leyes no les contentasen... El Inca dijo que aceptaba la condición con que le recibían...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
8	235-236: L. IV. Cap. XVIII. [Collasuyu]	[*Kurakas* de Chuncuri, Pucuna y Muyumuyu.]	Sumisión de los *kurakas* de la provincias de Chuncuri, Pucuna y Muyumuyu al Inca Roca.	«Envióles mensajeros [el Inca], avisándoles cómo iba a reducir aquellas naciones para que viviesen debajo de las leyes de su padre el sol... Los naturales se alteraron grandemente y los capitanes –mozos y belicosos– tomaron las armas con mucho furor... Los más ancianos y mejor considerados dijeron que mirasen que por la vecindad que con los vasallos del Inca tenían, sabían (años había) que sus leyes eran buenas y su gobierno muy suave... Y que la cosecha de las tierras que a su costa hacía labrar era el tributo que llevaba– y no la hacienda de los indios: antes, les daba el Inca de la suya toda la que sobraba del gasto de sus ejércitos y corte... Con estas razones –y otras semejantes– aplacaron los viejos a los mozos, de tal manera que de común consentimiento fueron los unos y los otros a recibir al Inca...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
9	353-354: L VI. Cap. XII. [Chinchay-suyu]	[*Kurakas* de las provincias de Huaras, Piscopampa y Cunchucu.]	Declaración de guerra de los *kurakas* de Huaras, Piscopampa y Cunchucu al Inca Capac Yupanqui, hermano de Pachacutec.	«…se amotinaron y convocaron unas a otras, deponiendo sus pasiones particulares para acudir a la común defensa. Y así se juntaron y respondieron, diciendo que antes querían morir todos que recibir nuevas leyes y costumbres y adorar nuevos dioses… Dada esta respuesta, viendo que no podían resistir la pujanza del Inca en campaña abierta acordaron retirarse a sus fortalezas y alzar los bastimentos y quebrar los caminos…
10	359: L. VI. Cap. XV. [Chinchay-suyu]	El *kuraka* de Cajamarca con «los más principales de su estado».	Sumisión de los *kurakas* de Cajamarca al Inca Capac Yupanqui; hermano de Pachacutec.	«…veían que por experiencia que el poder del Inca crecía cada día y el suyo menguaba de hora en hora. Y que el hambre los apretaba ya de manera que a poco más no podían dejar de perecer, cuanto más vencer o resistir a los Incas. Por estas dificultades, habiéndolas consultado el kuraka con los más principales de su estado, les pareció aceptar los partidos que los Incas les ofrecían, antes que por su obstinación e ingratitud se los negasen.»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
11	360: L VI. Cap. XVI. [Chinchay-suyu]	El *kuraka* de los Yauyu con «sus deudos, capitanes y gente noble».	Sumisión de los *kurakas* de Yauyu al Inca Capac Yupanqui; hermano de Pachacutec.	«Los Yauyus se juntaron y platicaron sobre el caso. Tuvieron contrarios pareceres. Unos decían que muriesen todos defendiendo la patria y la libertad y sus dioses antiguos. Otros, más cuerdos, dijeron que no había para qué proponer temeridades y locuras manifiestas... Este consejo prevaleció. Y, así de común consentimiento recibieron a los Incas con toda fiesta y solemnidad que pudieron hacer.»
12	363: L VI. Cap. XVII. [Chinchay-suyu]	[*Kurakas* del valle de Ica.]	Sumisión de los *kurakas* del valle de Ica al Inca Pachacutec.	[Los incas] «... enviaron mensajeros al valle de Ica (que está al norte de Nanasca) con los requerimientos acostumbrados. Los naturales de Ica pidieron plazo para comunicar la respuesta y al fin de algunas diferencias acordaron recibir al Inca por señor, porque por el largo tiempo de la vecindad de Nanasca habían sabido y visto el suave gobierno de los Incas.»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
13	367: L VI. Cap. XVIII. [Chinchaysuyu]	*Kuraka* del valle de Chincha «el gran yunca», «sus deudos y otros nobles».	Sumisión de los *kurakas* del valle de Chincha al Inca Pachacutec.	[Después de meses de guerra y acecho, el Inca envía un ultimátum a los yuncas de Chincha] «Los yuncas temieron el recado, porque vieron que el Inca tenía demasiada razón: que les había sufrido y esperado mucho... Por lo cual, habiéndolo platicado, les pareció no irritarlo a mayor saña sino hacer lo que mandaba, pues ya el hambre y los trabajos los forzaban a que se rindiesen. Con este acuerdo enviaron sus embajadores suplicando al Inca los perdonase y recibiese por súbditos... Otro día fue el kuraka, acompañado de sus deudos y otros nobles, a besar las manos al Inca y a darle la obediencia personalmente.»
14	391: L. VI. Cap. XXIX. [Chinchaysuyu]	El kuraka Chuquimancu con «los más principale»	Sumisión de Chuquimancu, *kuraka* de los valles de Runahuánac, Huarcu, Malla y Chilca, al Inca Pachacutec.	[Después de una guerra y acecho por más de 8 meses, algunos yuncas piden a su *kuraka* la rendición, ante su negativa huyen hacia las filas incas]: «Todo lo cual visto y sabido por Chuquimancu, temiendo no le desamparasen todos los suyos y se fuesen al Inca se inclinó a hacer lo que le pedían,

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
14 (Cont.)				habiendo mostrado ánimo de buen capitán. Y consultándolo con los más principales acordaron entre todos de irse al Inca sin enviarle embajada sino ser ellos mismos los embajadores. Con esta determinación salieron todos como habían estado en su consulta y fueron al real de los Incas y puestos de rodillas ante ellos pidieron misericordia...»
15	401-403: L VI. Cap. XXXIII. [Chinchaysuyu]	El «gran Chimu» con «los más principales de sus parientes» y con «sus capitanes y parientes».	Sumisión de Chimu, *kuraka* de los valles de Parmunca, Huallmi, Santa, Huanapu y Chimu, al Inca Pachacutec.	[Después de una guerra prolongada y muy sangrienta parte de los yuncas quieren rendirse] «Y los más principales de sus parientes se fueron a Chimu y le dijeron que no durase en su obstinación hasta la total destrucción de los suyos sino que mirase que era ya razón aceptar los ofrecimientos del Inca... Con esta plática de los suyos (que más le pareció amenaza y reprensión que buen consejo ni aviso) quedó del todo perdido el bravo Chimu, sin saber dónde acudir a buscar remedio... [sin embargo] entretuvo la

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
15 (Cont.)				guerra hasta que llevaron los recados acostumbrados del Inca ofreciéndole perdón, paz y amistad, según otras veces se había hecho con él.»
16	469: L VII. Cap. XXI [Relación de «un indio de Chile»]. [Collasuyu]	«...un capitán viejo que había sido famoso» de los araucos con «los suyos».	Un *kuraka* de los araucos presenta a su consejo su plan para vencer al grupo de españoles que acompañan al gobernador Pedro de Valdivia.	[Valdivia y su gente vienen a Chile a castigar la rebeldía de los Araucanos]: «...Estas malas nuevas iban cada día la tierra adentro de los Araucos. Y habiéndolas oído un capitán viejo que había sido famoso en su milicia y estaba retirado en su casa, salió a ver que maravilla era aquella que 150 hombres trajesen tan avasallados a 12 o 13 mil hombres de guerra y que no pudiesen valerse con ellos... quiso hallarse en la guerra y ver por su ojos lo que en ella pasaba... Y habiendo mirado bien el sitio del campo se había ido a los suyos y llamado a Consejo. Y después de largos razonamientos... preguntó si [los españoles y los caballos] eran de carne y hueso o de hierro y acero.

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
16 (Cont.)				Y siéndole respondido... que eran hombres como ellos... les había dicho: Pues idos todos a descansar y mañana veremos en la batalla quién son más hombres, ellos o nosotros. Con esto se apartaron de su Consejo.»
17	492: L VIII. Cap. I. [Chinchaysuyu]	[Los *kurakas* de Huacrachucu.]	Declaración de guerra de los Huacrachucu al Inca Túpac Yupanqui.	«Al Inca le era necesario conquistar primero aquella provincia Huacrachucu para pasar a la Chachapuya. Y, así mandó enderezar su ejército a ella. Los naturales se pusieron en defensa atrevidos en la mucha aspereza de su tierra –y aún confiados en la victoria– porque les parecía inexpugnable. [Ante los apercibimientos de sumisión de los incas]: platicaron los Huacrachucos y aunque hubo muchos de parecer que recibiesen al Inca por rey y señor, no se concertaron. Porque la gente moza, como menos experimentada y más en número, lo contradijeron y salieron con su porfía y siguieron la guerra con mucho furor

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
17 (Cont.)				pareciéndoles que estaban obligados a vencer o morir todos pues habían contradicho a los viejos.»
18	498-499: L. VIII. Cap. IV. [Chinchaysuyu]	Los capitanes de las provincias de Casa, Ayahuaca y Callua.	Sumisión de los capitanes de las provincias de Casa, Ayahuaca y Callua al Inca Túpac Yupanqui.	[Estas tres provincias]: «...vivían como gente política. Tenían sus pueblos y fortalezas y manera de gobierno, juntábanse a sus tiempos para tratar del provecho de todos. No reconocían señor, pero de común consentimiento elegían gobernadores para la paz y capitanes para la guerra a los cuales respetaban y obedecían con mucha veneración mientras ejercitaban los oficios... Los Incas les fueron ganando la tierra poco a poco hasta arrinconarlos... viendo que habían de perecer todos... tratándolo entre sí, unos con otros acordaron todos los capitanes rendirse al Inca y entregar la gente. Lo cual se hizo aunque no sin alboroto de los soldados, que algunos se amotinaron...»

N.º	Cita	Participantes	Tema	Consenso/no consenso
19	568: L IX. Cap. IV. [Chinchaysuyu]	El *kuraka* Tumpalla con «los más principales de su isla».	Sumisión del *kuraka* Tumpalla de la isla de Puna al Inca Huaina Capac.	[Habiendo llegado a Tumbes el Inca Huaina Capac]: «...envió los apercibimientos acostumbrados, de paz o de guerra a los naturales de la isla llamada Puna... cuyo señor tenía por nombre Tumpalla. [Éste] recibió con mucho pesar y sentimiento el recado del Inca y para responder a él llamó los más principales de su isla y con gran dolor les dijo: La tiranía ajena tenemos a las puertas de nuestras casas... os encargo miréis lo que nos conviene y me aconsejéis lo que os pareciere más acertado. Los indios platicaron gran espacio unos con otros, entre sí... acordaron elegir lo que les pareció menos malo y sujetarse al Inca con obediencia y amor fingido y disimulado, aguardando tiempo y ocasión para librarse de su imperio cuando pudiesen. Con este acuerdo el kuraka Tumpalla no solamente respondió a los mensajeros del Inca con toda paz y sumisión mas envió embajadores propios con grandes presentes...»

Bibliografía general

I. Fuentes primarias

Ávila, Francisco de (1966 [1608]): *Dioses y Hombres de Huarochirí*. Traducción y prólogo de José María Arguedas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Museo Nacional de Historia.

—. (1975 [1608]): *Dioses y Hombres de Huarochirí*. Edición bilingüe. Traducción y prólogo de José María Arguedas, Apéndice de Pierre Duviols. México, D. F.: Siglo XXI.

Belleza Castro, Neli (1995): *Vocabulario jacaru castellano-castellano jacaru (aimara tupino)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (Lingüística Andina 3).

Bertonio, Ludovico (1984 [1612]): *Vocabvlario de la lengva aymara.* Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social/Instituto Francés de Estudios Andinos/Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

Betanzos, Juan de (1987 [1551]): *Suma y narración de los Incas*. Transcripción, notas y prólogo de María del Carmen Rubio. Madrid: Ediciones Atlas.

—. (1996 [1551]): *Narrative of the Incas*. Traducción y edición de Roland Hamilton y Dana Buchanan. Austin: University of Texas Press.

Covarrubias Orozco, Sebastián de (1995 [1611]): *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Edición de Felipe C. R. Maldonado y revisada por Manuel Camarero. (Segunda edición corregida.) Madrid: Editorial Castalia (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica 7).

Díez de San Miguel, Garci (1964 [1567]): *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*. Versión paleográ-

fica de Waldemar Espinoza Soriano, interpretación etnológica de John V. Murra. Lima: Casa de la Cultura del Perú (Documentos Regionales para la Etnohistoria Andina 1).

Garcilaso de la Vega, Inca (1944 [1609]): *Comentarios Reales de los Incas*, 2 Vols. Edición de Ángel Rosenblat, prólogo de Ricardo Rojas. Buenos Aires: Emecé Editores.

—. (1976 [1609]): *Comentarios Reales de los Incas*, 2 Vols. Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miró Quesada. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

—. (1991 [1609]): *Comentarios Reales de los Incas*, 2 Vols. Prólogo, edición, índice analítico y glosario de Carlos Araníbar. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

González Holguín, Diego (1952 [1608]): *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. Prólogo de Raúl Barrenechea. (Segunda edición.) Lima: Instituto de Historia/Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

—. (1989 [1608]): *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. (Tercera edición.) Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guaman Poma de Ayala, Felipe (1968 [1613]): *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición facsimilar de Paul Rivet. Paris: Institut d'Ethnologie.

—. (1980a [1613]): *Nueva corónica y buen gobierno*, 2 Vols. Transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease G. Y. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

—. (1980b [1613]): *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 Vols. Edición de John V. Murra y Rolena Adorno, traducción del quechua de Jorge Urioste. México, D. F.: Siglo XXI Editores.

—. (1987 [1613]): *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 Vols. Edición de John V. Murra y Rolena Adorno, traducción del quechua de Jorge Urioste. (Segunda edición revisada.) Madrid: Historia 16.

—. (1993 [1613]): *Nueva corónica y buen gobierno*, 2 Vols. Edición y prólogo de Franklin Pease G. Y., vocabulario y traducciones de Jan Szemiñski. Lima: Fondo de Cultura Económica.

—. (2003 [1613]): *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Versión ofrecida en línea del facsímil digital completo del manuscrito autógrafo de Guaman Poma, presentada por la Biblioteca Real de Dinamarca a partir de mayo de 2001. Edición Académica y prólogo de Rolena Adorno. Dirección del proyecto: Departamento de Manuscritos y Libros Raros, Det Kongelige Bibliotek. Índice onomástico y glosario quechua de Jorge Urioste e índice etnológico de John V. Murra. Apéndices por temas y

dibujos preparados por Rolena Adorno y John Charles, <http: www.kb.dk-elib-mss-poma>.

MATIENZO, Juan de (1910 [1568]): *Gobierno del Perú*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

—. (1967 [1568]): *Gobierno del Perú*. Paris/Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, Íñigo (1967 y 1972 [1562]): *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*. 2 Vols. Edición a cargo de John V. Murra y versión paleográfica de Domingo Angulo, Marie Helmer y Felipe Márquez Abanto. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

SALOMON, Frank y Jorge URIOSTE (eds.) (1991 [1608]): *The Huarochirí Manusscript, a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Edición y traducción del manuscrito quechua por Frank Salomon y Jorge Urioste. Austin: University of Texas Press.

SANTO TOMÁS, Domingo de (1951 [1560]): *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

—. (1994 [1560]): *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Edición facsimilar. Nota preliminar de Rodolfo Cerrón-Palomino. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

STIGLICH, Germán (1922): *Diccionario geográfico del Perú*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

—. (1923): *Diccionario geográfico del Perú. Segunda y última parte*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

TAYLOR, Gerald (ed.) (1980 [1608]): *Rites et traditions de Huarochirí*. Versión paleográfica y traducción francesa del Manuscrito quechua. París: L'Harmattan.

—. (1987 [1608]): *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano. Estudio biográfico de Antonio Acosta. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.

—. (1999 [1608]): *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. (Segunda versión revisada.) Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Banco Central de Reservas del Perú.

II. FUENTES SECUNDARIAS

ACOSTA, Antonio (1987): «Francisco de Ávila. Cusco [*sic*] 1573 (?)-Lima 1647», ensayo biográfico presentado en: Gerald Taylor (ed.): *Ritos y tra-*

diciones de Huarochirí del siglo XVII. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 551-616.

ADELAAR, Willem F. H. (2004): «Comentarios al ensayo de Rodolfo Cerrón-Palomino: "Las etimologías toponímicas del Inca Garcilaso"», en: *Revista Andina* n.º 38, segundo semestre, pp. 42-43.

ADORNO, Rolena (1987): «Waman Puma: el autor y su obra», en: Felipe Guaman Poma de Ayala: *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. Madrid: Historia 16, pp. XVII-XLVII.

—. (1989): *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

—. (2003): «Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura», en: versión en línea de *El primer nueva corónica y buen gobierno*, <http: www.kb.dk-elib-mss-poma>, (marzo 2003).

ALBÓ, Xavier y Félix LAYME (1993): «Los textos aymaras de Waman Puma», en: Pierre Duviols (coord.): *Religions des Andes et langues indigènes, Actes du Colloque III d'Études Andines*. Vol. 1. Provence: Centre Aixois de Recherches Latino-Américaines, L'Université de Provence, pp. 13-42.

ANDERS, Martha B. (1990): *Historia y Etnografía: Los mitmaq de Huánuco en las Visitas de 1549, 1557 y 1562.* Traducción y revisión del texto de Rafael Varón Gabai. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (Colección Mínima 20).

ANDRIEN, Kenneth J. y Rolena ADORNO (eds.) (1991): *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

ARAUJO, Hilda (1986): «Civilización Andina: Acondicionamiento territorial y agricultura prehispánica. Hacia una revalorización de su tecnología», en: Carlos de la Torre y Manuel Burga (comps. y eds.): *Andenes y camellones en el Perú andino*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 277-299.

—. (1998): «Agricultura, organización social y gestión de cuencas en los Andes: Antecedentes precolombinos». Lima: Centro de Investigación y Tecnología para Países Andinos y otros de Alta Montaña, CITPA. Mimeografiado, 1-41.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat (2002): «La política del virrey Toledo sobre el tributo indio: el caso de Chucuito», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo II, pp. 741-766.

BROKAW, Galen (2002): «Khipu Numeracy and Alphabetic Literacy in the Andes: Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica y buen gobierno*», en: *Colonial Latin American Review*, Vol. 11, n.º 2, pp. 275-303.

BUSTO DUTHRBURU, José Antonio del (1981): *Perú Incaico*. Lima: Studium Editores.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (2004): «Las etimologías toponímicas del Inca Garcilaso», en: *Revista Andina* n.º 38, segundo semestre, pp. 9-41.

COOK, Noble David (1981): *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: University of Cambridge Press.

CORONEL MOLINA, Serafín M. (2004): «Comentarios al ensayo de Rodolfo Cerrón Palomino: "Las etimologías toponímicas del Inca Garcilaso"», en: *Revista Andina* n.º 38, segundo semestre, pp. 45-47.

CUMMINS, Thomas (1992): «The Uncomfortable Image: Pictures and Words in the *Nueva corónica i buen gobierno*», en: Rolena Adorno, Mercedes López-Baralt, Tom Cummins, John V. Murra, Teresa Gisbert y Maarten van der Guchte (eds): *Guaman Poma de Ayala: The Colonial Art of an Andean Autor.* New York: Americas Society, pp. 46-59.

—. (1993): «La representación en el siglo XVI: La imagen colonial del Inca», en: Enrique Urbano (ed.): *Mito y simbolismo en los Andes: la figura y la palabra*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, pp. 87-136.

—. (1997): «Images on Objects: The Object of Imagery in Colonial Native Peru as Seen througt Guaman Poma's *Nueva Corónica i Buen Gobierno*», en: *Journal of the Steward Anthropological Society* 25, entrega especial, n.º 1 y 2, pp. 237-273.

D'ALTROY, Terence N. (1987): «Introduction», en: *Ethnohistory*, Vol. 34, n.º 1, pp.1-10.

—. (1992): *Provincial Power in the Inka Empire*. Washington, DC: Smithsonian Institutions Press.

—. (2001): «Politics, resources, and blood in the Inka empire», en: Susan E. Alcock, Terence N. D'Altroy, Katheen D. Morrison y Carla M. Sinopoli (eds.): *Empires. Perspectives from Archaeology and History*. Cambridge: University of Cambridge Press, pp. 201-226.

D'ALTROY, Terence N. y Timothy K. EARLE (1992): «Inka Storage Facilities in the Upper Mantaro Valley, Perú», en: Terry Yarov Le Vine (ed.): *Inka Storage Systems*. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 176-205.

DEL RÍO, Mercedes (2002): «Pucará, Tambo y reducciones. Poder político y territorialidad entre los suras de Paria (Charcas) del siglo XVI», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes.*

Homenaje a Franklin Pease G. Y. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo II, pp. 663-678.

DILLEHAY, Tom D. y Patricia NETHERLY (eds.) (1988): *La frontera del estado inca*. Oxford: BAR.

DOMÍNGUEZ FAURA, Nicanor José (1998): «Dos breves notas sobre el cronista Juan Díez de Betanzos», en: *Revista Andina* n.º 31, segundo semestre, pp. 211-224.

DURSTON, Alan (2003): «La escritura del quechua por indígenas en el siglo XVII. Nuevas evidencias en el Archivo Arzobispal de Lima (estudio preliminar y edición de textos)», en: *Revista Andina* n.º 37, segundo semestre, pp. 207-233.

DUVIOLS, Pierre (1977): «Un Symbolisme Andin du Double: La Lithomorphose de L'Ancetre», en: *Actes du XLIIe Congres International des Américanistes 4*, pp. 359-364.

—. (1980a): «La Guerra entre el Cuzco y los Chanca: ¿Historia o Mito?», en: *Revista de la Universidad Complutense* Vol. XXVIII, n.º 117, pp. 363-371.

—. (1980b): «Algunas reflexiones acerca de las tesis de la estructura dual del poder incaico», en: *Histórica* Vol. IV, n.º 2, pp. 183-196.

—. (1993): «Estudio y comentario etnohistórico», en: Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru.* Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Lima/Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, pp. 11-120.

—. (2002): «Providencialismo histórico en los *Comentarios reales de los Incas* y la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega. Constatación e inventario», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo I, pp. 375-396.

EARLE, Timothy K. y Terence N. D'ALTROY (1982): «Storage Facilities and State Finance in the Upper Mantaro Valley, Peru», en: Jonathon E. Ericson y Timothy K. Earle (eds.): *Contexts for Prehistoric Exchange*. New York: Academic Press, pp. 265-290.

—. (1989): «The Political Economy of the Inka Empire: The Archaelogy of Power and Finance», en: Carl C. Lamberg-Karlovsky (ed.): *Archeological thought in America*. Cambridge: University of Cambridge Press, pp. 183-204.

EARLS, John (1976): «Evolución de la administración inca», en: Carlos de la Torre y Manuel Burga (comps. y eds.): *Andenes y camellones en el Perú andino*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

—. (1986): «Experimentación agrícola en el Perú prehispánico y su factibilidad de reempleo», en: Carlos de la Torre y Manuel Burga (comps. y eds.): *Andenes y camellones en el Perú andino*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 301-330.

—. (1991): *Ecología y Agronomía en los Andes*. La Paz: Hisbol.

ESPINOSA SORIANO, Waldemar (1964): «Nota preliminar sobre el manuscrito de la Visita de Chucuito y la transcripción usada en la presente edición», en: Garci Díez de San Miguel: *Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garci Díez de San Miguel en el año 1567*. Lima: Ediciones de Casa de la Cultura del Perú, pp. IX-XII.

—. (1978): *Huaraz, poder, sociedad y economía en los siglos XV y XVI. Reflexiones en torno a las visitas de 1558, 1594, 1712*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

FLORES ESPINOSA, Javier (2002): «Los tres rostros del Inca», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo II, pp. 577-586.

FLORES OCHOA, Jorge; Elizabeth KUON ARCE y Roberto SAMANEZ ARGUMEDO (1998): *Queros: arte en vasos ceremoniales*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

GOLTE, Jürgen (1980): *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GORDILLO, Inés (2004): «La arquitectura ritual durante el período medio del noroeste argentino prehispánico», en: *Revista Andina* n.º 39, segundo semestre, pp. 257-276.

HADDEN, Gordon J. (1967): «Un ensayo de demografía histórica y etnológica en Huánuco», en: Íñigo Ortiz de Zúñiga: *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, tomo I, pp. 269-280.

HELMER, Marie (1955 y 1956): «La visitación de los indios chupachos: Inca et encomendero (1549)», en: *Travaux de Institut Français d'Etudes Andines*. Paris: Institut Français d'Etudes Andines, Vol. 5, pp. 3-150.

HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco (2002): «El poder incaico: una aproximación a la figura del inca *hurin*», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo II, pp. 589-596.

HILTUNEN, Juha (1999): *Ancient Kings of Peru. The Reliability of the Chronicle of Fernando de Montesinos; Correlating the Dynasty List with Current Prehistoric Periodization in the Andes*. Helsinki: Suomn Historiallinen Seura, Hakapaino Oy (Biblioteca Histórica Vol. 45).

HUSSON, Jean-Philippe (1985): *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Poma de Ayala: de l'art lyrique aux chants et danses populaires.* Paris: L'Harmattan (Série ethnolinguistique amérindienne).

—. (1995): «En busca de las fuentes indígenas de Waman Puma de Ayala. Las raíces incas y yaruwillka del cronista indio: ¿invención o realidad?», en: *Histórica* n.º 1, Vol. XIX, pp. 29-71.

—. (1997): «Opciones metodológicas y resultados de un estudio comparativo de las versiones del ciclo de Atawallpa», en: *Histórica* n.º 1, Vol. XXI, pp. 53- 91.

HYSLOP, John (1984): *The Inka road system*. Orlando: Academic Press.

—. (1988): «Las fronteras estatales extremas del Tawantinsuyu», en: Tom Dillehay y Patricia Netherly (eds.): *La frontera del estado inca*. Oxford: BAR, pp. 35-57.

JENKINS, David (2001): «A Network Analysis of Inka Roads, Administrative Centers, and Storage Facilities», en: *Ethnohistory* n.º 4, Vol. 48, pp. 655-680.

JULIEN, Catherine (1982): «Inca Decimal Administration in the Lake Titicaca Region», en: George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.): *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History.* New York: Academic Press, Vol. I, pp. 119-151.

—. (1983): «Hatunqolla: A View of Inca Rule from the Lake Titicaca Region», en: *Anthropology* Vol. 15.

—. (2000): *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press.

KAULICKE, Peter (2002): «Conceptos de tiempo en el antiguo Perú», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo I, pp. 497-508.

KUMAI, Shigueyuki (2002): «Las fronteras y los límites de Tahuantinsuyo: El "Tahuantinsuyo de cada rey inca" que debe reconfirmarse», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo I, pp. 617-637.

LA LONE, Mary B. y Darrell LA LONE (1987): «The Inka State in the Southern Highlands: State Administrative and Production Enclaves», en: *Ethnohistory* n.º 1, Vol. 34, pp.47-60.

LECHTMAN, Heather y Ana María SOLDI (eds.) (1981): *Runakunap, Kawsayninkupaq, Rurasqankunaqa: La tecnología en el mundo andino. Tomo I. Subsistencia y mensuración*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

LEVILLIER, Roberto (1940): *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida y su obra (1515-1572)*, 3 Vols. Buenos Aires: Espasa Calpe.

LE VINE, Terry Yarov (1987): «Inka Labor Service at The Regional Level: The Functional Reality», en: *Ethnohistory* n.º 1, Vol. 34, pp.14-46.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes (1988): *Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala*. Madrid: Editorial Hiperión.

—. (1992): «From Looking to Seeing: The Image as Text and the Author as Artist», en: Rolena Adorno, Mercedes López-Baralt, Tom Cummins, John V. Murra, Teresa Gisbert y Maarten van der Guchte (eds.): *Guaman Poma de Ayala: The Colonial Art of an Andean Author*. New York: Americas Society, pp. 14-31.

—. (1993): *Guaman Poma, autor y artista*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

LORANDI, Ana María (1996): «Etnología y arqueologías incaicas», en: *Memoria Americana* Vol. 4, pp. 117-129.

—. (2002): «Poder y ética pública: el siglo XVIII en el Tucumán colonial», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo II, pp. 987-1000.

LUMBRERAS, Luis (1999): «Andean Urbanism and Statecraft, (C.E 550-1450)», en: Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (eds.): *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, Vol. III: South America, Part One*. Cambridge: Cambridge University Press.

MACCORMACK, Sabine (2001): «Cuzco, another Rome?», en: Susan E. Alcock, Terence N. D'Altroy, Katheen D. Morrison y Carla M. Sinopoli (eds.): *Empires. Perspectives from Archaeology and History*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 419-435.

MARTÍNEZ CERECEDA, José Luis (1995): *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MASUDA, Soso (2002): «El Sapan Inka como rey sagrado», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo II, pp. 567-575.

MASUDA, Shozo; Izumi SHIMADA y Craig MORRIS (eds.) (1985): *Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementary.* Tokyo: Tokyo University Press.

MAYER, Enrique (1972): «Censos insensatos: evaluación de los censos campesinos en la historia de Tángor»; en: Íñigo Ortiz de Zúñiga: *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562.* Editada por Jon Murra. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, tomo II, pp. 339-361.

—. (1985): «Production Zones», en: Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.): *Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective*

on Andean Ecological Complementary. Tokyo: Tokyo University Press, pp. 45-77.

MORRIS, Craig (1967): «Storage in Tawantinsuyu». Tesis doctoral inédita. Departament of Anthropology, University of Chicago. Ann Arbor: University Microfilms.

—. (1982): «The Infrastructure of Inka Control in the Peruvian Central Highlands», en: George. A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.): *The Inca and the Aztec States 1400-1500. Anthropology and History.* New York: Academic Press, pp. 153-171.

MOSSBRUCKER, Harald (1990): *La economía campesina y el concepto de comunidad. Un enfoque crítico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MURRA, John V. (1964): «Una apreciación etnológica de la visita», en: Garci Díez de San Miguel: *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Díez de San Miguel en el año 1567*. Lima: Casa de la Cultura, pp. 419-444.

—. (1967): «La visita a los chupachu como fuente etnológica», en: Íñigo Ortiz de Zúñiga: *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, tomo I, pp. 382-406.

—. (1972): «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas», en: Íñigo Ortiz de Zúñiga: *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, tomo II, pp. 427-476.

—. (1975): *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

—. (1978): *La organización económica del estado inca*. México, D. F.: Siglo Veintiuno Editores.

—. (1980): *The Economic Organization of the Inka State*. Connecticut : JAI Press.

—. (1987): «Una visión indígena del mundo andino», en: Felipe Guaman Poma de Ayala: *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. (Segunda edición revisada.) Madrid: Historia 16, pp. IL-LXIII.

—. (1991): «Nos hazen mucha ventaja: La percepción europea temprana de los logros andinos», en: *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteen Century.* Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

—. (2002): *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

NILES, Susan (1999): *The Shape of Inca History. Narrative and Architecture in Andean Empire*. Iowa City: University of Iowa Press.

NIR, Amnon (1999): «La identidad imperial en el Tawantinsuyu según los cronistas andinos de los siglos XVI y principios del XVII». Jerusalén, tesis de M. A. Manuscrito.
—. (2000 [1991]): «El Imperio Inca en el recuerdo de la nobleza provincial en los últimos años de los siglos XVI y comienzos del XVII», en: *Estudios Latinoamericanos* n.º 20, pp. 73-97.
NOWACK, Kerstin (2002): «Las intenciones del autor: Juan de Betanzos y la narración de los Incas», en: *Revista Andina* n.º 34, pp. 47-64.
ORTEGA, Julio (2002): «Leer y describir: el Inca y el sujeto de la abundancia», en Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo I, pp. 397-408.
OSSIO, Juan (2002): «Algunas reflexiones en torno a la historicidad del cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala: su ubicación en el tiempo», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo I, pp. 325-344.
PÄRSSINEN, Martti (1992): *Tawantinsuyu. The Inca State and Its Political Organization*. Helsinki: Societas Historica Finlandiae (Studia Histórica Vol. 43).
—. (2003): *Tawantinsuyu. El Estado inca y su organización política*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú/Embajada de Finlandia.
PEASE, Franklin (1978): *Del Tawantinsuyo a la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
—. (1979): «La formación del Tawantinsuyu: Mecanismos de colonización y relación con las unidades étnicas», en: *Histórica* n.º 1, Vol. III, pp. 97-120.
—. (1991): *Los Incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
—. (1992a): *Curacas: reciprocidad y riqueza*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
—. (1992b): *Perú: hombre e historia II. Entre el siglo XVI y XVIII*. Lima: Ediciones Edubanco/Fundación del Banco Continental para la Educación y la Cultura.
PLATT, Tristan (1980): «Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los macha de Bolivia», en: Enrique Mayer y Ralph Bolton (eds.): *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 139-182.
QUISPE-AGNOLI, Rocío (2004): «Comentarios al ensayo de Rodolfo Cerrón Palomino: "Las etimologías toponímicas del Inca Garcilaso"», en: *Revista Andina* n.º 38, segundo semestre, pp. 47-50.

RAMÍREZ, Susan (2002): *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

RAMOS, Demetrio (1987): «La prospección Incanista de Juan de Betanzos a mediados del XVI: El carácter de sus trabajos y su apreciación de la infraestructura político-social», en: *Estudios Preliminares de Suma y narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas.

RAVINES, Rogger (ed.) (1978): *Tecnología andina*. Introducción, selección y notas de Rogger Ravines. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (Fuentes de investigaciones para la Historia del Perú 4).

ROSTWOROWSKI, María (1977): *Etnia y sociedad: Costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

—. (1978): *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

—. (1983): *Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

—. (1988): *Historia del Tawantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ROWE, John H. (1958): «The Age Grades of the Inca Census», en: *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. II.

SANTILLANA, Julián I. (2002): «Chancas e incas: un nuevo examen», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo II, pp. 553-566.

SALOMON, Frank (1980): *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

—. (1987): «A North Andean Status Trader Complex under Inka Rule», en: *Ethnohistory* n.º 1, Vol. 34, pp. 63-73.

—. (1991a): «Annotations and Introductory Essay»; en: *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press, pp. 1-38.

—. (1991b): «Nueva lectura del libro de la huacas: la edición del manuscrito de Huarochirí de Gerald Taylor (1987)», en: *Revista Andina* n.º 2, año 9.

SALOMON, Frank y Karen SPALDING (2002): «Cartas atadas con quipus: Sebastián Francisco de Melo, María Micaela Chinchano y la represión de la rebelión de Huarochirí de 1750», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo II, pp. 857-870.

SPALDING, Karen (1984): *Huarochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.

STERNFELD, Gabriela (2000): « Toma de decisiones laborales en la corte cuzqueña de los siglos XV y principios del XVI según las tradiciones orales apuntadas por Juan de Betanzos», en: *Estudios Latinoamericanos* n.º 20, pp. 111-150.

—. (2004): «Asambleas, negociaciones y autoridades locales en las tradiciones orales del Manuscrito de Huarochirí», en: *Revista Andina* n.º 39, segundo semestre, pp. 75-98.

SZEMIŃSKI, Jan (1983): «Las generaciones del mundo según don Felipe Guaman Poma de Ayala», en: *Histórica* n.º 1, Vol. 7, pp. 69-109.

—. (1993): «Idiomas de don Felipe Guaman Poma», en: Felipe Guaman Poma de Ayala: *Nueva Coronica y Buen Gobierno. Tomo III. Vocabulario y Traducciones*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

—. (1995): «Los reyes de Thiya Wanaku en las tradiciones orales del siglo XVI y XVII», en: *Estudios Latinoamericanos* n.º 16, pp. 11-67.

—. (1997a): *De las vidas del Inka Manqu Qhapaq. Manqu Qhapaq Inkap kawsasqankunamanta*. Trujillo: Ediciones de la Coria/Fundación Xavier de Salas.

—. (1997b): *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje, 1550-1662*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Banco Central del Perú.

—. (1998): «¿Es posible reconstruir forma y contenido de la tradición histórica contada en quechua sobre la base de su supuesta traducción al castellano? O ¿Cómo diferenciar entre tradiciones originales traducidas al castellano y tradiciones postcoloniales compuestas en castellano?». Jujuy (Argentina), ponencia presentada en el V Congreso Internacional de Etnohistoria, Mimeografiado.

—. (2001): «Cómo el pensamiento de los investigadores modernos les impide entender las imágenes indígenas del pasado. Caso del Imperio Inca, siglos II-XVIII», en: *Actas del 50 Congreso Internacional de Americanistas: 10-14 de Julio de 2000.* Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos/Universidad de Varsovia, pp. 163-177.

—. (2002): «Nuevos métodos con que interpretar algunos fragmentos del *Nuevo Ophir*, de Fernando de Montesinos», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo I, pp. 359-374.

—. (2003): «The Inca State: Organization and Planning», en: *Anales de Historia Social y Económica* tomo LXIII, pp. 103-118.

TAYLOR, Gerald (ed.) (1987): *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

THOMPSON, Donald E. (1967): «Investigaciones arqueológicas en las aldeas chupachu de Ichu y Auquimarka», en: Íñigo Ortiz de Zúñiga: *Visita de la*

provincia de León de Huánuco en 1562. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, tomo I, pp. 257-362.

TORD, Luis Enrique (1992): «Luis Jerónimo de Oré y el Symbolo Catholico Indiano», en Fray Luis Jerónimo de Oré: *Symbolo Catholico Indiano*. Edición facsimilar dirigida por Antonio Tibesar, O. F. M. Lima: Australis, pp. 15-34.

URBANO, Henrique (1989): «Betanzos (1551) y la historia incaica», *Revista Andina* n.º 1, año 7, pp. 269-277.

URIOSTE, Jorge (1980): «Estudio analítico del quechua en la *Nueva corónica*», en: Felipe Guaman Poma de Ayala: *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. México, D. F.: Siglo XXI Editores, tomo 1, pp. XX-XXXI.

—. (1987): «Los textos quechuas en la obra de Wuaman Poma», en: Felipe Guaman Poma de Ayala: *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. Madrid: Historia 16, tomo A, pp. LXV-LXXVII.

URTON, Gary (1990): *The History of a Myth: Paqariqtambo and the Origin of the Incas*. Austin: Texas Unversity Press.

—. (1998): «From Knots to Narratives: Reconstituting the Art of Historical Record-Keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inca Khipus», en: *Ethnohistory* n.º 3, Vol. 45, pp. 409-438.

VALDERRAMA FERNÁNDEZ, Ricardo y ESCALANTE GUTIÉRREZ, Carmen (1977): *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

—. (1988): *Del Tata Mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO).

VAN BUREN, Mary (1996): «Rethinking the Vertical Archipelago. Ethnicity, Exchange, and History in the South Central Andes», en: *American Anthropologist* n.º 2, Vol. 98, pp. 338-351.

VANSINA, Jan (1985): *Oral Tradition as History*. Madison: Wisconsin University Press.

VIGLIANI, Silvina A. (2004): «Entre intereses estatales y estrategias de control: el paisaje como aproximación teórico-metodológica», en: *Revista Andina* n.º 39, segundo semestre, pp. 153-173.

VILLARÍAS ROBLES, Juan José R. (1998): *El sistema económico del Imperio inca. Historia crítica de una controversia*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo 36).

WACHTEL, Nathan (1971): *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. Paris: Editions Gallimard.

—. (1976): *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1532-570)*. Madrid: Alianza Editorial.
—. (1981): «Los mitimaes del valle de Cochabamba: la política de colonización de Huayna Capac», en: *Historia Boliviana* n.º 1, Vol. I, pp. 21-57.
—. (1990): *Le retour des ancêtres*. Paris: Editions Gallimard.
ZIÓLKOWSKI, Mariusz (1996): *La guerra de los Wauqi. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inka, S. XV-XVI*. Quito: Abya Yala (Biblioteca Abya Yala 41).
—. (1997): «Los juegos y las apuestas o del origen de la propiedad (privada)», en: Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinosa (eds.): *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Banco Central de Reserva del Perú, pp. 301-319.
—. (2002): «El Inca y el breviario, o del arte de conversar con las huacas», en: Javier Flores Espinosa y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo II, pp. 597-610.
ZUIDEMA, Reiner Tom (1964): *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden: E. J. Brill.
—. (1977): «Mito e historia en el antiguo Perú», en: *Allpanchis Phuturinqa* Vol. X, pp. 15-52.
—. (1982): «The Sidereal Lunar Calendar of the Incas», en: A. F. Aveni. (ed.): *Archaeoastronomy in the New World.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 59-107.
—. (1983): «Hierarchy and Space in Incaic Social Organization», en: *Ethnohistory* n.º 2, Vol. 30, pp. 49-72.
—. (1991 [1986]): *La civilización inca en el Cuzco*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
—. (1995 [1964]): *El sistema de Ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas, con un ensayo preliminar*. Traducción de Ernesto Salazar. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.